

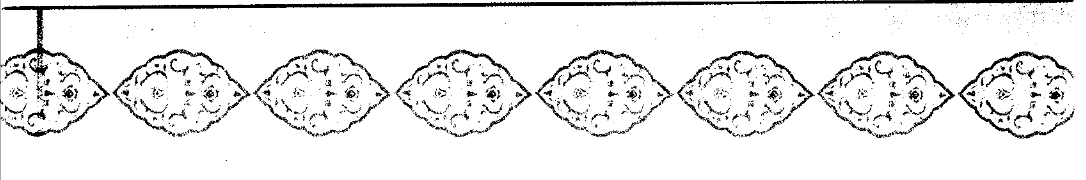
馬德新思想研究

李純博题

杨桂萍 著

宗教文化出版社



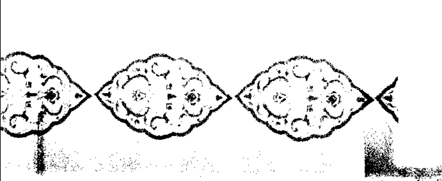


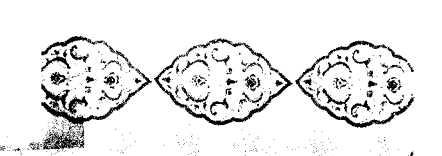
馬德新思想研究

李纯博题

杨桂萍 著

宗教文化出版社





图书在版编目(CIP)数据

马德新思想研究/杨桂萍著．-北京:宗教文化出版社,2004

ISBN 7-80123-660-2

I.马… II.杨… III.马德新-1794~1874-思想评论 IV.B969.92

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第126950号

马德新思想研究

杨桂萍 著

出版发行：宗教文化出版社

地　　址：北京市西城区后海北沿44号　(100009)

电　　话：64095215(发行部)　64095211(编辑部)

责任编辑：张伟达

印　　刷：北京柯蓝博泰印务有限责任公司

版本记录：880×1230毫米　32开本　7.875印张　180千字

2004年12月第1版　2004年12月第1次印刷

印　　数：1—3000

书　　号：ISBN 7-80123-660-2/B·260

定　　价：18.00元

序　一

余振贵

马德新是中国伊斯兰教著名的阿訇和学者，著译颇丰，有《四典要会》、《大化总归》、《朝觐途记》等数十部汉文、阿拉伯文、波斯文著作和译作，阐述伊斯兰教教义、教法、礼仪、哲理以及天文、历算、地理及阿拉伯文法知识。马德新是中国伊斯兰教经堂教育云南一派的开创人，曾经培养了一批兼通阿拉伯和中国传统文化的优秀人才，为中国伊斯兰教和回族的文化教育事业做出很大贡献。马德新的阿拉伯文和波斯文著作，不仅是中国部分地区穆斯林经堂教育的教材，而且流传海外，扩大了中国伊斯兰教在伊斯兰世界的影响。

马德新在清朝后期特殊的历史环境下，一方面沿着王岱舆、刘智、马注等前辈穆斯林学者的学术轨迹，把伊斯兰教的教义教条予以符合儒家价值取向的阐释，以满足中国穆斯林尤其穆斯林知识分子的需求，消除回汉之间、伊斯兰文化与儒家文化之间的隔阂，为伊斯兰教、回族的生存和近代化发展谋求合适的生存环境；另一方面，

马德新坚持伊斯兰教的特色思想，以真一论、大化论、幽明与复生说、圣人说、明德说等思想补儒家文化所不足，从理论及社会教化两方面阐述伊斯兰教的积极意义。马德新站在伊斯兰教正统派立场上，从人与真主的特殊关系、独特的修行方式、神秘主义体验、导师的重要作用等方面阐述苏非神秘主义思想，并对教内的各种异端邪说进行批判，以净化伊斯兰教的信仰阵地，弘扬伊斯兰教的真精神。

马德新在中国伊斯兰教史上具有重要地位，被称为清代中国伊斯兰教四大学者之一，研究中国伊斯兰教的学术思想，不可忽视对马德新的思想研究。由于种种复杂的原因，百余年来马德新一直是一位有争议的人物，学界对其政治、学术思想的研究不多，深入、系统的研究成果更为罕见。杨桂萍《马德新思想研究》一书将马德新这样一位具有多重身份、多种角色、经历丰富、争议颇大的历史人物作为研究对象，采用宗教学、民族学、政治学、历史学等多学科、多领域的视角，通过理性、辨证、分析及综合的方法，比较清晰地勾勒出马德新政治思想及学术思想的基本轮廓与两者的内在统一性，具有一定的创新价值，在马德新研究领域是一次突破。这对探讨中国伊斯兰思想史、回族思想史有积极作用，对撰写清代回族史、清代中国伊斯兰教史也具有重要价值。

《马德新思想研究》一书在对马德新十余篇汉文著译进行分析研读的基础上，进而运用多学科交叉研究方法展开了对马德新思想的历史评价和学术评价。作者通过对马德新学术研究、政治活动及其时代环境的考察与分

析，对马德新作出下述总体评价："马德新坚持务实的民族观、理性的宗教观、宽容的文化观"，我以为这个评价是适中的。总之，本书通过马德新对伊斯兰教和儒家文化的比较研究、伊斯兰教的天道思想、人道思想、神秘主义思想以及马德新对异端思想的批判等五个方面系统介绍马德新的学术思想，逻辑合理、论述周密，结论客观，具有一定的理论深度和学术价值。

马德新的思想博大精深，对马德新的思想研究需要继续深入，首先是钻研其所有著作，尤其要组织翻译并研究马德新的阿拉伯文和波斯文著作，这样，研究范围才会更加全面，研究内容也会更加深入。杨桂萍是一位勤奋踏实、治学严谨的青年学者，我衷心希望杨桂萍在已经取得丰硕成果的基础上，将"马德新思想研究"这一课题继续深入下去，为回族思想史、中国伊斯兰教思想史研究作出新的贡献。

序　二

牟钟鉴

《马德新思想研究》是杨桂萍在博士论文的基础上经过修订而完成的，是迄今第一部系统研究马德新思想的学术专著，在研究的广度、深度和人物的评价上都有一系列重要突破。杨桂萍在论文写作过程中，得到我国许多著名伊斯兰教研究学者的关心和指导。在论文答辩时，专家学者给予了较高的评价；作为论文指导老师的我，深感欣慰。

马德新是清朝后期著名的云南伊斯兰教和回族的领袖人物，又是著作等身的大学者，在当时和后来都发生了重大的影响。马德新一生在学术与政治之间穿行。一方面他潜心研究学术，写下大量有深厚内涵、着力于推进伊斯兰教与儒家思想相结合的理论著作，丰富和发展了中国伊斯兰教文化。另一方面他生当社会动荡的乱世，被动地卷入了云南激烈的政治斗争和民族冲突，不得不直面政治、民族、宗教、文化各方面的现实矛盾，艰难地走着异常曲折、险恶的人生道路，不断地在惊涛骇浪中探索着

公正、和平、理性的发展方向，而以悲剧告终。对于这样一位经历复杂、身份多样、思想富瞻的历史人物，是不容易准确评价的。陈旧的历史观念，偏狭的民族意识，激进的“贵斗”哲学，都曾经影响过学术研究，也引起过对马德新评价的歧议。因此，研究马德新是一项具有挑战性的工作；自然，也会成为一项富有创新价值的工作。当杨桂萍打算将这一课题作为博士论文题目征询于我时，我是很赞赏的。我不仅觉得她作为一位年轻回族学者有回应重大难题的勇气，而且认为她有能力完成这一课题，而这项研究极有理论价值，符合时代发展的要求。马德新是一位非凡的历史人物，他的思想和实践，蕴含着许多尚未被人真正认识的宝贵的经验和教训，例如关于多元文明相互尊重的理念，也许只有社会发展到今天，人们才能了解它的意义。

中国是一个多民族多宗教的国家，中国历史文化深受孔子和儒学“贵和”哲学的影响，形成和而不同的深厚传统，兼有多样性与和谐性，这是主流。但是清政府尤其其后期加重实行民族压迫和宗教歧视政策，对于回族和伊斯兰教极尽打击迫害之能事，严重偏离了中国的优秀文化传统，引发了一系列大规模民族宗教反抗、冲突和流血事件。马德新作为一位民族宗教领袖，在清政府高压之下他要处理好国家、民族、宗教这三者之间的关系，其难度之大可想而知。他曾经为了抵御民族压迫、维护民族宗教的尊严而武装反抗过；也曾经为了社会的安宁和民族的长远利益而与政府妥协过；坚持正义斗争，而不背叛国家；进行议和谈判，而不屈膝投降。他强调回族穆斯

林要守法律、重道德，要克服内部教派之争和对外排它主义。他始终伸明大义，保持理性，推动民族和解，这在对抗激烈、极端情绪易于滋长的年代，是十分难能可贵的。在思想文化上，他坚守伊斯兰教信仰的纯正忠诚，同时致力于多元文化的融合，以宽容的心态向儒家学习，提倡信仰上的自尊与互尊。他曾说过："各教之道，皆有可取，至于大全则未也"，这种多元包容的文化观不正是与当代宗教对话文明对话的理念相一致的吗？

本书作者将马德新的思想概括为"务实的民族观、理性的宗教观和宽容的文化观"，应当说是提炼出了马德新思想学说的精华，这是前辈学者未曾做到的。马德新的人文理想由于当时社会制度的腐朽而未能实现，但它却是中华文明自强不息、厚德载物伟大精神的体现，也代表着中国伊斯兰教文化健康的发展方向。我们今天要加强民族团结、反对民族分裂；促进宗教和谐，防范极端主义；推动文明对话，消解文明冲突，就应当重视和研究马德新的思想，充分运用这份文化资源，用历史来丰富我们的智慧。当然，马德新如同任何一位历史人物一样，也有他的局限性和各种困惑与失误，作者对此也作了实事求是的分析与评议。

是今天的时代给了作者考察历史的新视野新方法，所以本书的成绩是作者主观努力和客观环境相结合的结果。它丰富了中国伊斯兰教史的研究，有利于学术的争鸣和繁荣。从更高的目标看，马德新研究还有许多工作要做。例如马德新的全部著作尚未收齐，他的一些阿拉伯文与波斯文作品尚无汉译本；另外，与马德新相关的清

史档案文献，也有待去发掘和整理，总之，资料方面的工作量还是很大的。至于对马德新理论学说和社会行为的研究评价，自然是见仁见智，永无止境，越讨论越能深入下去，这是毫无疑问的。

2004年10月于中央民族大学

内容提要

马德新(1794－1874年),字复初,清朝后期享誉云南的回族大阿訇,完成朝覲功课的哈吉,同时也是一位赫赫有名的大学者。他开创了经堂教育云南一派;在咸同年间领导云南东南回民起义;后与政府议和,投身学术,著有数十部阿拉伯文、波斯文及汉文伊斯兰教著作,为中国伊斯兰教和回族的文化、教育事业作出很大贡献。本篇论文以历史事实为基础,以流播于口头、记录于文字中的多种评析为参照,以人物历史活动为引线,以人物著作为基础,全面阐述马德新的政治思想和学术思想。

本文通过对历史背景及马德新政治活动的考察与分析,得出如下结论:马德新坚持务实的民族观、理性的宗教观、宽容的文化观以及理想的社会历史观,他集伊斯兰教正统思想与儒家中庸之道于一身,稳健、理性、务实。他以化解民族仇恨、谋求社会安定和民族发展为目标,积极寻求回族及伊斯兰教与主体民族、主流文化之间的和谐关系。他率领云南东南回民武装抗暴,以制止地方团

练勾结恶绅劣官屠杀无辜回民的恶行;他在敌我力量势均力敌时,审时度势,利用云南地方政府仇视不法团练的心理,采取妥协方式,通过切实可行的协约保护回民、维护广大人民的利益。他不赞同杜文秀毫不妥协的革命斗争,但数次派遣东部回民支持西部起义军;他支持马如龙与政府合作,但反对马如龙完全站在政府立场上残杀回族同胞的罪恶行径。当他意识到自己既不能统领云南东西部回民的反抗斗争,又无法左右整个事态的发展变化后,悄然隐退,把主要精力放在著书立说的学术活动中,以经术化干戈,为化解回汉民族间的矛盾、为伊斯兰文化和儒家文化的相互认同寻求理论依据,以伊斯兰教的思想道德引导广大民众抑制私欲,追求良善。隐退后马德新在力所能及的情况下,做一些对回民有益的事情并尽可能协调东南与西部回民之间的关系。

马德新的学术活动意在寻找回汉民族冲突的社会、文化(包括宗教信仰)根源,试图引导人们在文化认同的基础上,营造回汉民族之间的和谐关系。他一方面积极弘扬伊斯兰教的文化思想,以补儒家之不足,使儒家认同伊斯兰教并尊重回族;另一方面引导广大回族民众在守护教门与回族文化传统的同时,认同中国的主流文化并尊重汉族。本篇论文从五个方面系统介绍了马德新的学术思想:1. 马德新对伊斯兰教和儒家文化的比较研究,他在揭示两种文化本质差异性的基础上,寻求它们的共性,以促使两种文化的相互认同。2. 为避免回族对儒家文化

的一味认同而丧失自我本根，马德新高扬伊斯兰教的天道思想。他认为伊斯兰文化的特色思想——真一论、大化论、幽明与复生说等，迥异于儒家文化，但同时又可以补儒家所不足。马德新认为伊斯兰教的天道思想无论在理论上还是对社会的教化方面，都具有积极意义。3. 马德新从人论、圣人观以及明德说三个方面论述人道思想。他坚持伊斯兰教的精神，同时吸收儒家学说的积极部分，充分体现了近代科学兴起后穆斯林知识分子对人的主体精神的高度肯定和热情讴歌。他充分论述了人及人性的两重性，以圣人说为人们树立效法的榜样；以明德说引导人们消除人性中恶的、阴暗的、伪善的、不道德的一面，而显扬人性中良善的、光明的、真实的、道德的一面。4. 神秘主义思想。马德新坚持伊斯兰教正统派观点，但他对神秘主义予以肯定，并从人与主的特殊关系、独特的修行方式、神秘主义体验以及导师的重要作用等四个方面阐述了伊斯兰教苏非神秘主义思想。5. 对异端思想的批判。马德新站在正统伊斯兰教的立场上，对伊斯兰教内部不遵守教法的极端派、以巫术邪说蛊惑众人从而骗取钱财的假先知以及受中国佛教、道教影响而失去伊斯兰教特征的派别予以无情揭露和批判，以期清除教内的异端邪说，净化伊斯兰教的信仰阵地，从而弘扬伊斯兰教的真精神。

Abstract

Ma Dexin(1794 – 1874), who styled himself Fuchu, was a famous great Muslim Akhund during the late period of the Qing Dynasty in Yunnan Province, and he also was an outstanding scholar who once made a pilgrimage to Mecca. He not only initiated Yunnan school of mosque educational system, but also led the Muslim uprising in Southeast Yunnan during the Xianfeng and Tongzhi periods of the Qing Dynasty. However, he later negotiated and cooperated with the government, and devoted himself to academic activities. His Islamic works written in Arabic, Persian and Chinese made a great contribution to the dissemination and development of the Muslim culture and education in China. This dissertation, based on historical facts as well as some oral and written comments, thoroughly illustrates the political and academic thoughts of Ma Dexin.

The dissertation, through an analysis of the historical background and political activities of Ma Dexin, draws a conclusion as the following: he held firmly to the utilitarian viewpoint of nationality, rational viewpoint of religion, tolerant viewpoint of culture and ideal viewpoint of social history. Besides, he organically combined Islamic orthodox ideas with the

Confucius doctrine of the mean. Furthermore, he took the responsibility to clear up misunderstandings and hatred among different ethnic groups, to seek social stability and the development of all nationalities. By this means he strove to keep a harmonious relationship between the Muslim and the majority group as well as the dominant culture. Mr. Ma led the Muslim uprising in Southeast Yunnan in order to prevent local armed forces and despotic tyrants from slaughtering innocent Muslim people, and he tried to protect the persecuted Muslims by a compromising means. Although he did not agree with Du Wenxiu's unyielding revolutionary struggle, he sent many times his eastern Muslim armed forces to support their comrades in the west. When he finally realized that he could not lead the Muslim uprising in Yunnan Province, he decided to engage himself in writing and compiling scholarly works. He hoped to clear up misunderstandings between Hui and Han people, and to seek theoretical basis for the mutual recognition between Islamic culture and the Confucius thoughts. After his retiring from political life, Mr. Ma tried his best to coordinate the relationship between the Hui people in the Southeast and West Yunnan Province.

The aim of Ma Dexin's academic activities lies in his efforts to seek social, cultural and religious roots that led to Hui and Han conflicts in order to create a harmonious relationship between these two groups based on cultural recognition. On the one hand, he actively propagates Islamic culture and thoughts by supplementing the Confucius thoughts in order to make the Confucius culture identical with Islam. On the other hand, he tries to persuade Hui people not only to adhere to their traditional principles but also to recognize and respect the dominant Chinese culture.

The dissertation systematically illustrates Ma Dexin ' s academic thoughts in five respects: 1. Comparative studies on Islamic and Confucius cultures. He tries to find their similarities on the basis of revealing their intrinsic differences. 2. His Islamic thoughts on the mandate of heaven. By insisting on such thoughts, Mr. Ma wants to carry forward Muslim good traditions. Furthermore, he believes that some thoughts characteristic of the Islamic culture are completely different from the Confucius ideas. However, they are supplements to it. 3. Illustration on the thoughts of humanity. He puts his emphasis on three respects, namely his thinking on human being, on saints and on morality. He sticks to the essence of Islamic thoughts and meanwhile absorbs some positive elements in Confucian, exemplifying the appreciation of Muslim intellectuals towards human mind in modern times since much more attention was paid to science. 4. Mysticism. Ma Dexin holds a positive view towards mysticism, albeit his Islamic orthodox attitude. He gives detailed explanations to Sufi mysticism from four perspectives, namely, the relationship between human being and Allah, the unique way of practicing the religion, mystic experiences and the importance of tutors. 5. Criticism towards herecy. Starting from the orthodox standpoint, Ma Dexin criticizes the extremists, the pseudo prophets who practice witchcraft to incite the ordinary people to make money and those groups that have lost Islamic favor by absorbing elements from Buddhism and Taoism. His purpose is to clear out the herecy in order to purify the Muslim world and to maintain the essence of Islamic culture.

目　录

第一部分　马德新政治活动和政治思想

第二部分　马德新学术思想

第三部分　结论——务实的民族观
理性的宗教观　宽容的文化观

引言

　　十九世纪中叶云南有两位叱咤风云的回族人物:一是杜文秀。他来自贫民阶层,曾经领导云南回、汉、白、彝各族人民反抗清政府的政治压迫和民族压迫,坚持战斗一十八载,在近代史上谱写了光辉的篇章;一是马德新。他身为知识分子[1],一度领导云南东南回民抗暴,后与政府议和,为滇东南回汉人民赢得相对和平的环境,受到清政府和云南温和派官员的认可及东南回汉民众的爱戴。后致力于回族的文化教育事业,留给后人一笔宝贵的精神财富——四十多部阿拉伯文、波斯文及汉文伊斯兰教学术著作。他开创经堂教育云南一派,培养了众多经、汉兼通的人材。杜文秀和马德新这两位民族领袖,在云南回民生死存亡的危机关头,一个以不屈不挠的勇敢

抗争，显示了中国回族“为坚守信仰而殉道、为求生存而抗暴的精神品格”[2]；一个以务实、理性的方式，致力于化解民族仇恨、谋求社会安宁和民族发展的不懈努力。两位回族前辈视角不同、解决问题的手段不同，但二人殊途同归，有着共同的目标——为回回民族争得生存与发展的空间。他们各有所长，我不敢妄自厚此薄彼。就当时云南回民的危险处境而言，杜文秀所领导的武装革命无疑更有力量。但从长期的发展眼光看，马德新所采取的谋求宽松的政治环境、营建和谐的民族关系以及提高自身的文化素质和教育水平等措施，是回族生存与发展的正确方向。

一、问题的提出

马德新(1794－1874 年)，字复初，清朝后期享誉云南的回族大阿訇，完成朝觐功课的哈吉，同时也是一位赫赫有名的大学者。他开创经堂教育云南一派，在咸同年间曾经领导云南东南回民起义。后与政府议和，投身学术，著有阿拉伯文、波斯文及汉文伊斯兰教著作四十多部，对中国伊斯兰教的学术发展颇有贡献。

百余年来，关于马德新的学术研究相对于其他穆斯林学者显得很薄弱 。在政府的官方文件里，在学者的研究视野中，在回族穆斯林群众中，马德新又是一位颇有争议的人物。马德新究竟是回民起义的领袖，还是投降清廷的叛徒？马德新对咸丰、同治年间云南的地方安定发挥了积极的还是消极的作用？马德新对云南回民及伊斯兰教有何影响？马德新的学术思想是什么以及有何独到之处？

对于上述问题，由于学术界对马德新其人、其事、其文的研究视角不同、研究方法不同，加之马德新所处时代社会政治及民族关

系错综复杂,多重的历史冲突与马德新个人的多样的社会实践、多元的历史角色纠结在一起,而研究者以不同的观照方式、不同的理论视角对马德新丰富的一生所作的历史评价、学术评价以及人格评价,三者本属不同范畴,互有区别,但同时体现在马德新一人身上,相互渗透、边缘交叉,以致影响了对马德新其人的综合的、全面的评价。至今马德新仍隐现在历史的迷雾中,他的真正面目清晰而又朦胧,尚没有恢复历史的真实,获得较为一致的认同。

笔者以为对马德新这样一位具有多重身份、多样角色、经历极为丰富、争论又非常大的历史人物的研究,不仅需要政治学、历史学、宗教学、民族学等多学科、多领域的视角,而且也需要理性、辩证、分析以及综合的态度和方法。故本篇论文本着尊重事实的精神,采取多视角、多学科交叉以及分析与综合并用等多种方法,力求全面、客观地把握马德新政治及学术思想及其思想的内在统一性和复杂性。

二、问题的复杂性

1、多重的历史冲突

马德新处于剧烈变换的中国近代社会大转型时期,近代化过程中由社会变迁引发的新旧势力以及东西方政治、经济、军事、文化的冲突,加之国内社会的、阶级的、民族的、宗教的以及价值观念的矛盾错综复杂、相互冲突,导致了云南社会的巨大动荡。西方殖民主义与东方各国人民及与中华民族的关系,清政府与广大民众之间的关系,主体民族与少数民族之间的关系,不同少数民族间的关系,同一民族内部不同阶级之间的关系,少数民族及其宗教与国

家政权之间的关系，主流文化及思想信仰与少数民族的文化及宗教信仰之间的关系，构成了一张错综复杂的关系网。在这张关系网上，西方与东方、政府与民众、主体民族与少数民族、主流文化与少数民族文化、主体民族的宗教信仰与少数民族的宗教信仰，既有矛盾、对抗的一面，又有相互依存、相互联系的一面。种种关系、种种矛盾交织在一起，不仅使清朝的中央和云南地方各级官员耗尽心血[3]，更使百年之后的学者们望而生畏[4]。云南回民起义原因以及斗争的具体情况比较复杂，既有对清统治者及云南地方各级官吏欺压回民的反抗，又有针对团练及不法汉民屠杀回民的报复，还有回汉上层为争夺矿利、矿产而煽动的民族仇杀。最高统治者处理问题时，前后政策也不一致。起义之初，皇帝下令痛剿；局面无法控制时，又追究地方官员的责任，改变策略，实行剿抚并施之计，多次强调但分良莠，不分回汉，并且一度以安抚为主，与东南回民议和后试图采取各种措施安抚杜文秀西部起义队伍。遭到拒绝后，实施安抚东南、痛剿西部的战略，拉拢分化起义领袖以达到"以回制回"的目的；当时的地方官员对待回民起义的态度也各不相同，既有严厉主张剿灭回民的极端派，如前期的舒兴阿、后期的岑毓英；也有温和的理性派，主张通过和解、安抚解决矛盾，如吴振棫、张亮基等人；还有投机分子，汉族势力强大时联汉杀回，回族势力强大时联合回民，如徐之铭之流。而参加起义的广大回族民众，多以地域为单位，他们起义的动机、抗争的方式不尽一致，既有杜文秀等坚定的革命者，采取英勇抗争、毫不妥协的方式，以推翻清政府为最终目的；也有马德新、马如龙领导的回民武装力量以复仇为目的，采取一定的妥协方式保存回民实力、维护回民利益和地方安定；但是马如龙被政府拉拢而逐渐走到起义军的对立面，从一位领导回民起义的优秀将领，逐渐转变为清政府镇压回民起义的得力主将[5]。

2、多样的社会实践

早期系统的伊斯兰教教育，使马德新接受了正统伊斯兰教的价值观念，而对儒家典籍和前辈回族学者汉文伊斯兰教著作的不断学习，又使马德新受到了儒家思想理念的影响。对伊斯兰世界八年的考察，使他既受到强烈的思想震撼，激发了他的忧患意识，同时又使他对社会、民族、宗教的发展满怀希望和信心。深厚的文化底蕴，使马德新在处理民族矛盾和社会冲突时表现出了超人的睿智和独到的理性。马德新既不赞同杜文秀毫不妥协的革命立场，又坚决反对马如龙完全投靠政府、镇压回族同胞的罪恶行径。他在地方团练勾结恶绅劣官屠杀无辜回民时，毅然领导回民进行武装反抗；在敌我力量势均力敌时，审时度势，利用云南地方政府仇视不法团练的心理，采取妥协方式，通过协约与官府议和——回民支持政府共同对抗不法团练，同时回民保留一定的兵力，回民上层担任一些官职、抽取部分税收，使回民获得一定的政治、经济利益，从而维护云南东南部地区的社会安定并保护东南部回民。当云南政府的强硬派官员又一次联合团练对抗回民时，马德新、马如龙等再度领导回民起义，围攻省城，迫使地方官员改变政策，与回民议和并依靠回民来维持云南东南地区的社会稳定。马德新试图说服杜文秀放弃与拥有强大兵力的清政府的强硬对抗方式[6]，与东南回民联合并以一定的妥协方式来保存回民的实力，但是没有成功。他只能在政府派兵剿灭西部革命政权时，派东南马如龙、马荣等回民武装力量袭击东南部的一些府县要地，或牵掣敌人兵力，或消灭剿西大军。当云南政府背信弃义联合团练再次对抗回民时，他沉着冷静，挫败极端派政府官员的阴谋，解除了东南民众再次面临的回汉危机，迫使政府再次联合回民[7]。此后马德新意识到自己既不能统领云南东西回民的反抗斗争，又无法左右整个事态的发展变化，只好隐退，把主要精力放在著书立说的学术活动

中，以经术化干戈，为化解回汉民族间的矛盾、为伊斯兰文化和儒家文化的相互认同寻求理论依据，以伊斯兰教的思想道德引导广大民众顺主和平，追求良善。同时马德新还在力所能及的情况下，做一些对回民有益的事情，尽可能协调东南与西部回民之间的关系[8]。

3、多元的历史角色

马德新集阿訇、学者、民族宗教领袖等多种角色于一身，由于使命不同、处理问题的视角不同，因此增加了人物研究的难度。身为受人爱戴的阿訇，熟悉《古兰经》经文内容的伊玛目，马德新深知保卫伊斯兰教的神圣职责。因此面对云南地方官吏与团练及部分汉民联合起来屠杀无辜回民的野蛮残酷行径，马德新深知武装自救的紧迫与必要；作为回民的精英，他义不容辞地领导回民反抗暴行。另一方面，对于遭到内外威胁的国家政权，马德新看到了缺乏强大政府领导的国家将要遭受的悲惨命运，深知国家利益的至上性和重要性，深知作为国民维护国家稳定的义务，因此选择了与政府议和的方式，希望通过回民拥护政府、政府保护回民的妥协方式，来维护地方安定，团结回汉人民；希望通过政府和民众的共同努力，使民族的、宗教的、国家的利益能够得到最大限度的协调。这种思想无疑具有进步性，是根本不能否定的，更不能草率地断定为投降、叛变。当然，马德新企图依靠一个不能真正贯彻执行民族、宗教平等政策的政府，来保护回族和伊斯兰教，确实是理想主义的，是不切实际的，最终难以实现，难以让云南回民以及他本人摆脱历史悲剧。马德新在回民起义中既发挥了宗教领袖的领导作用，利用各种斗争方式（武装起义和政治协议）保护云南回族穆斯林群众的生命财产安全，又通过政治与学术的努力求得回民与主体民族（汉族）及主流文化（儒家文化）之间的和谐关系；既要通过

斗争保全民众，又想通过协约达成妥协；既支持马如龙与政府合作，又反对马如龙完全站在政府立场上对杜文秀等革命者的残杀。对杜文秀，既不同意他采取毫不妥协的斗争方式，又在杜文秀等西部起义回民遭到危险时派兵援助，尽可能予以帮助；面对纷繁复杂的社会现实，由于角色的多元性，马德新的思想行为既有一定的内在逻辑性和统一性，也有一定的矛盾以及不一致的地方。

4、复杂的、对立的人物评价

历史对马德新的评价极为复杂。清政府在云南回民起义之初认为他带领回民抗暴戕官、占据城池，视其为“叛逆”。后知马德新等只为复仇、不反朝廷，双方议和，政府先后授予他“四品伯克”、“二品伯克”、“滇南回回总掌教”的称号，肯定了他对云南东南部地区社会稳定所起的积极作用；在清朝的满汉官吏中，理性派认为马德新对云南省城一带的安定，发挥了积极作用，肯定他“能申明大义”，“能约束回教”，“具圣贤作用”。极端派则认为他是“叛首”、“逆贼”；穆斯林对马德新的评价也截然不同。有人把他看作云南东南回民的保护者和功臣，认为他对云南的伊斯兰教作出了巨大的贡献；也有一部分回民对马德新率领云南东南部起义回民与清政府议和持有异议，甚至有人把他叫做回民的叛徒，说他对云南回民具有不可饶恕的罪行[9]；还有个别不了解历史的人，称他为“屠杀云南哲赫林耶起义——大东沟回民起义的刽子手”[10]。总之，对马德新的评价，或语焉不详，或毁誉失真，或情感失度，或理念偏执。以往的研究大多从某一个角度，或者受时代的、政治需要的影响，往往采取二元对立的思维方式和价值判断，以完全否定、盲目批判的方式，对马德新及其活动作出具有鲜明阶级立场和时代局限性的评价。甚至对马德新的评价与某些主流政治意识形态纠缠不清，使学者难以对其进行严肃的学术研究和客观公正的评价。

今天看来，无论是站在清政府或汉族地主阶级的立场上的政治评价，还是20世纪50年代在极“左”思潮指导下的学术评价（肯定、歌颂杜文秀革命派，否定、批判马德新妥协派），都忽视了马德新所处时代以及当时各种事件的复杂性；服务于左倾政治的学术研究，必然会影响学术研究的独立性和客观性。简单的价值判断，特定历史时代的、特定政治立场的、单向度的思维方式，既不足以解释历史，也无助于指导现实。既不能正确揭示具有多样性和多面性的马德新的政治思想和学术思想，也不能充分说明复杂的社会背景下的复杂的社会、民族、宗教关系。

三、结论——务实的民族观、理性的宗教观、宽容的文化观

综观马德新一生，他坚持务实的民族观、理性的宗教观、宽容的文化观以及理想的社会历史观，集伊斯兰教正统思想与儒家中庸之道于一身，稳健、理性、务实。他对社会有强烈的批判性，但不武断偏颇；他强调民族文化的独特性，反对狭隘的民族主义，倡导民族之间、文化之间的交融与宽容；他赞同宗教信仰的多元性，反对极端与偏激。他的政治活动和学术活动，都在积极寻求回族及伊斯兰教与主体民族、主流文化之间的和谐共存。他在与政府议和的时候，通过切实可行的协约保护回民、维护回族广大人民的利益；他在认同主流文化的同时注重保持回族特有的文化精神和价值、保持伊斯兰文化特色。他在著书立说的学术活动中，努力寻找回汉民族冲突的文化（包括宗教信仰）根源[11]，力求引导人们在文化认同的基础上，营造回汉民族之间的和谐关系。他一方面积极弘扬伊斯兰教的文化思想，以补儒家之不足，使儒家认同伊斯兰教

并尊重回族;另一方面引导广大回族民众在守护教门与回族文化传统的同时,认同中国的主流文化并尊重汉族。他的政治思想与学术思想既有内在统一性,同时也有一定的矛盾和不一致的地方。

马德新对中国的伊斯兰教作出了巨大的贡献。他的几十部汉文伊斯兰教著作和译作,论述伊斯兰教的教义、教法、天文、历算、地理以及阿拉伯文法。他把伊斯兰教的教义教条予以符合儒家价值取向的阐释,满足了中国穆斯林尤其是熟读儒家典籍、深受儒家文化影响的穆斯林知识分子的需求。他的著作在当时的官吏学者中传阅,加强了回汉知识分子之间的交流与文化认同。他的阿拉伯文和波斯文著作,成为中国部分地区穆斯林经堂教育的教材,影响着中国穆斯林的阿訇,流传海外后也扩大了中国伊斯兰教在伊斯兰世界的影响。

马德新对咸丰、同治年间云南地方政治和回汉族团结曾经发挥了一定的积极作用。对云南回汉民众,一度起到了保护作用。他所领导、主持的议和行为,绝不是出卖回民利益、求取个人荣华富贵的叛变行为,而是为当时处于弱势地位的广大回民群众寻求保护的理性、务实选择。他的议和行动,在当时得到了清朝中央政府和云南地方政府的肯定,得到了云南东南部地区大部分回汉民众的充分认可和高度赞誉,无论张亮基、徐之铭、宋廷春等清朝要官,还是他的回民弟子马安礼、马开科等人,都给予了高度的评价。同治二年以后,马德新栖身林下,埋头著述,绝非远离社会现实的逃避行为。他的学术研究始终以解决社会现实问题为出发点。他致力于以笔墨化干戈的艰苦工作,意在"明道救世"。面对社会的动荡,目睹回汉之间的仇杀,他苦苦思索引起社会动乱的根源,寻求化解冲突的良策。他看到了不合理的社会制度和人性的贪婪及邪欲是动乱的根源,看到回汉之间的文化差异是坏人制造民族仇杀的借口,因此他以饱蘸情感之笔,抨击不合理的社会制度,揭露

社会的黑暗与不公;他以宗教家的热忱,用伊斯兰教的善恶报应说引导良善;以天堂的美好呼唤民众抑恶从善;以火狱的恐怖制止贪欲和残暴;以"枉死者入天堂"抚慰无辜的亡灵;以永久的后世鼓舞无望的信众。马德新苦心孤诣,把伊斯兰教的信仰予以符合儒家思维模式的解释,以求消除汉族文人士大夫的偏狭心态,消除回汉之间、伊斯兰文化与儒家文化之间的隔阂与对抗,为回族的生存和近代化发展谋求健康的生存环境,其历史贡献不能否认。与此同时,马德新对清政府的反动性缺乏更深刻的认识,对回族苦难现实的社会根源认识不足,因此没有能够采取更有力的措施去反抗暴政,也无法使云南广大回民乃至他本人摆脱厄运,这是他个人、也是历史的局限性所在。

四、研究方法、研究历史回顾及资料说明

本文对于马德新的思想行为的研究,首先以客观事实为依据。通过对客观事实的描述与分析,力求还事实原貌、揭示事实真相。我们应当把研究对象置于宏观历史背景中、置于回族及伊斯兰教自身演变的历史进程中,通过对当时清朝政府、云南地方官员、当地回汉族人民群众以及文人学士的记述的综合分析,以期尽可能全面真实地展现马德新的思想和行为并得出准确的评价。本文力求:第一,以历史事实为基础,不夸饰,不庇护,努力做到客观、公正。第二,以流播于口头、记录于文字中的多种评析为参照,不惟我,不惟书,力求做到博观约取、超越门户之见。第三,以人物历史活动为引线,进入人物心灵历程,力求做到深入表里,见事、见人、见心。第四,以人物著作为基础,挖掘其学术思想。

目前国内尚未有公开出版的专著来介绍马德新思想或生平活

动[12]。白寿彝、纳忠、马汝云、纳国昌等先生曾经发表过一些介绍性论文。聘三《马复初先生事略》[13]，白寿彝《马德新》[14]，梁多俊、董绍禹《近现代云南回族三个著名学者——马复初、马联元、马坚》[15]，纳忠《云南穆斯林学者对中国伊斯兰教的学术贡献》[16]，马汝云《马复初的〈大化总归〉》[17]和《马复初〈道行究竟〉一书的哲学思想》[18]，纳国昌先生《马复初的〈祝天大赞〉》、《近代最早出洋的中国科学家》[19]，台湾青年学者林长宽的《三位杰出的云南汉学伊斯兰学者》，以及王建平博士的博士论文《和谐与冲突——云南穆斯林历史文化与起义研究》(英文)等。诸位前辈学者及同仁的研究成果，对我的研究有一定的启发意义。有关云南回民起义的著作，如白寿彝先生的《回民起义》，《云南回民起义史料》，《清实录穆斯林资料辑录》，以及阿米列·罗舍的《清季云南回民起义始末》，为我提供了大量的史料。此外，《四典要会》、《大化总归》、《据理质证》、《醒世箴》、《天理命运说》、《汉译道行究竟》、《真德弥维》、《性命宗旨》、《礼法启爱》、《指南要言》、《朝觐途记》、《天方信源蒙引歌》、《天方历源》、《礼法捷径》、《会归要语》、《天方性理注释》、《真诠要录》、《寰宇述要》、《续天方三字经》等马德新先生的汉文著作，是我研究马德新学术思想的主要依据。

【注释】

〔1〕此处指广义的知识分子，马德新出身宗教家庭，他在求学、开学(任清真寺掌教)、讲学以及到伊斯兰世界考察过程中，更多地接触到学者、掌教以及社会上层，他本人身兼阿訇、学者、回民领袖等多重身份。

〔2〕杨怀中《回族史论稿》第42页，宁夏人民出版社，1991年版。

〔3〕云南回民起义先后持续一十八载，使清政府用兵百万，耗资无算，前后多位云贵总督受命解决云南军务，其中总督恒春自杀、潘铎被戕、吴振棫病故、张亮基以病退隐、刘源灏称病不前，受命担任云南巡抚等职者，不是深知云南军务之紧要而托故不往，就是因“滇省军务，处处棘手”而“忧急丛生、致

患呕血”。其他被革职、处决或亡于兵乱的官员，不计其数。道光二十六年(1847)，云贵总督贺长龄因未能处理好永昌事件，皇帝以玩寇受降，又以袒护属下杨朝勋、潘惠扬而被撤职，罗天池以搜杀永昌城内回民过当下吏部议，常天运畏罪自杀；道光二十七年(1848)云贵总督林则徐奉命到云南处理永昌事件，用兵万人，耗饷四十万两银，使地方暂时安定。咸丰七年(1857)，马德新、马如龙带领云南东南回民围攻省城，总督恒春与妻子情急自杀；丁巳年(1857)巡抚舒兴阿请假，将巡抚篆物交与布政使司桑春荣；同年调四川总督吴振棫充云贵总督，湖南巡抚徐之铭任云南巡抚；咸丰八年(1858)调张亮基为云南总督，九年(1859)张亮基因与吴振棫不和，以病告去；十年(1860)，命刘源灏为云贵总督，刘告病。贾洪诏受命云南巡抚，托病留滞四川一年多未赴；辛酉年(咸丰十一年即1861)调湖南布政使司潘铎任云贵总督，潘铎赴任未久，同治二年(1863)被回军马荣戕杀，岑毓英等带领省城年迈居民，跪请马德新护理云贵总督，二十日后，马如龙摘总督交与徐之铭，同年皇帝调两广总督劳崇光为云贵总督，劳六年(1867)卒。云南巡抚徐之铭给皇帝的奏折中写到：滇省军务…苦于饷需支绌，时有兵练溃散之虞…忧患丛生，致有呕血…滇省军务，处处棘手，臣日则回署办事，夜则登城守陴，实难兼顾，惟有肯恩，饬下督臣…徐之铭于同治二年(1863)病卒。

〔4〕对马德新政治活动的历史记载多有不同且争议很大，学者常避开这一问题以免陷入纠纷。

〔5〕马如龙的转变，有其复杂的社会原因和背景。统治者的拉拢分化，官场的黑暗及错综复杂的关系，起义队伍之间的不团结甚至相互间的矛盾，对各种关系、利益的权衡，最终使马如龙选择了政府。但是我们不否认马如龙在早期有功于东南回民，他领导东南回民抗暴，曾经援助过杜文秀，多次资助马德新刊刻学术著作，曾经保护过杜文秀的女儿、女婿蔡杜氏、蔡廷栋等起义将领。

〔6〕马德新清醒地认识到，强硬地、毫不妥协地对抗拥有国家机器和强大兵力的清朝政府，终将会遭到失败并使云南广大回民遭到更大的灾难，因此写信、甚至亲自前往大理劝说杜文秀，要求杜与东南回民联合，通过与政府合作的方式，来保存云南回民的实力。他的建议未被采纳，只好带领已被杜文秀授官的东南将领杨振鹏回到省城，并令马如龙授予官职。

〔7〕同治二年，云贵总督潘铎派马如龙率兵前往建水攻打团首梁士美，暗地密令梁士美与前往援助梁士美的昭通总兵杨盛宗夹击马如龙，企图消灭马如龙势力，从而解除东南回民武装、消灭省城回民势力，东南回民再次面临危机，马德新由巡抚徐之铭（二次议和后徐已彻底转向回民）处得知消息后，果断调令武定营参将马荣速入省城，挫败了主剿派官员的阴谋，总督潘铎被杀，省城岌岌可危，马德新应百姓请求，护理云贵总督，使局势得到控制。《清实录》卷62页27-30：同治二年正月十五日（1863年3月4日）署武定营参将马荣奉回民总掌教马德新之命，率二千人于初八日入昆明，踞五华书院，分扎各寺庙。属云南总督潘铎亲往劝谕，不听。本日，潘铎及知府黄培林均被害，马德新遂称护云贵总督。《云南回民起义史料》（荆德新编，云南民族出版社，1986年版）第11页写到："一八六三年的马荣事变，马德新站在云南巡抚徐之铭一边，对抗云贵总督潘铎企图夹击南下建水讨伐临元镇参将梁士美的马如龙，并在省城清除马如龙势力的计划，调集武定营参将马荣等来昆，潘铎被杀，马德新被拥为护理云贵总督（此次事件被视为内争）"。笔者以为这仅是一种推测，缺乏证据。马德新与马如龙的关系较为复杂，既有合作的一面，也有矛盾对立的一面，但此处结论显然有误。

〔8〕例如在杜文秀的得力主将——女儿蔡杜氏和女婿蔡廷栋被捕后，马德新说服效力于清廷的马如龙，将二人释放；他劝说马如龙念及回民一家之情谊，善待西部回民；当剿西主将杨玉科大兵攻剿西部革命据点时，他写信给被围困的回民守将务必坚持到马如龙兵至时再投降，以减少回民的牺牲。他为此多次受到云南地方政府和清朝中央政府的严密注视和高度警戒：同治三年七月癸亥（1864年8月26日）骆秉章奏……云南回患变诈百出，杜逆窃据大理，马德新近在省城，已成固结莫解之势；马如龙、岑毓英日以剿除杜逆为词……（卷110，26-30页）同治四年七月壬午（1865年9月9日）（据候选知府龙瑞图称马复初、杨振鹏为叛逆首犯）马复初、杨振鹏据称实为叛逆首犯，如果属实，即著劳崇光、林鸿年设法严拿，讯明正法以寒贼胆。（卷148，30-33页）同治十二年六月丙戌（1873）皇帝下令刘岳昭、岑毓英将云南回民起义残部"悉数剿灭，务绝根株"（卷354，6-11页），"其有著名贼党漏网伏匿者，仍当严密搜捕以绝根株"。内阁学士马恩溥上奏"大理攻克，逆首就擒，恐事平之后蔓引株连，不分良莠率行诛戮"，请求暂住大理数日，处理善后事宜。然

而皇帝却令"岑毓英体察情形妥筹办理",岑毓英、杨玉科等心领神会,极尽杀戮之能事,不仅将领导或参与起义的将士斩尽杀绝,即使无辜的回族百姓,也未能幸免于难,除了极个别放弃信仰或逃匿他乡的回民外,几乎全部被杀。而投附大理政权的汉族官民,毫无损失。马德新也被作为漏网伏匿的著名贼党而被杀戮。参见《清实录》,卷349,4-5页。

〔9〕白寿彝《回民起义》册二,《滇南回回总掌教马公墓志》1951年10月所加的前言中指出,"在咸丰六年滇东南回民起义的时候,他(指马复初)起了一定的号召作用。但在马如龙叛变的时候,他可能是一个有力的主谋者。云南境内义军全部失败后,刽子手岑毓英对于德新在一部分回民中的照旧拥有声望,是不放心的,虽说德新实际上已是回族人民的叛徒…必须指出,他(马德新)是回族人民的叛徒,他是不可原谅的。"这是当时整个中国以阶级斗争为纲思想的体现。事实上,白寿彝先生作于三十年代的《滇南丛话》对马德新持肯定态度,见正文第一部分三·肯定与赞誉。

〔10〕张承志《心灵史》,164页,花城出版社,1989年版。

〔11〕《祝天大赞集解》马安礼序言:向者滇中祸乱十八年,其起衅之由,实因回儒两教分门别户,各不相下,以致寻仇起祸,酿成乱阶。我师复初,洞彻两家之理,深明当世之故,窃叹腐儒俗士言天而复居于形迹,言理而不得其主宰,致以回教为异端,屏之不齿。而回教之人往往循其粗迹,遗其至理言真主而讳言天…我师复初氏有见于此,因著为《祝天大赞》,指迷归真,使天下人人知有天,人人知敬天,反于真天而不混于形气之天。悔过归真,潜消劫运。(回子、教门各解,根据马德新作品而作。马联元刊刻的《天方三字经》(刘智著)中《续天方三字经》为马复初所作,但未署名。)

〔12〕姚国梁《马复初传·杜文秀传》系内部出版物。

〔13〕《清真铎报》第四期(1929年)。

〔14〕《中国穆斯林》,1983年4期。

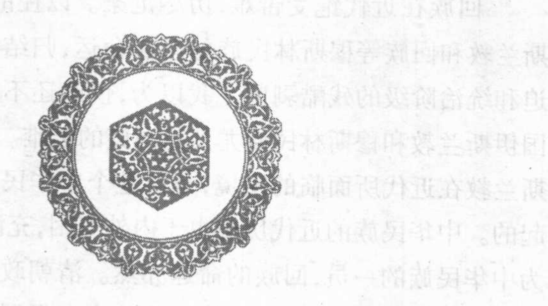
〔15〕《中国穆斯林》1984年4期。

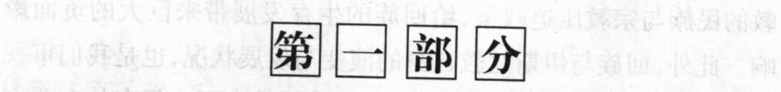
〔16〕《中国穆斯林》1984年4期。

〔17〕《中国穆斯林》1986年1期。

〔18〕《中国穆斯林》1987年1期。

〔19〕云南民族研究所《民族调查研究》1991年1期。





马德新政治活动和政治思想

一、冲突与抉择——伊斯兰教与回族在近代中国的命运

回族在近代饱受苦难，历尽沧桑。以往的研究，多把清代伊斯兰教和回族等穆斯林民族的悲惨命运，归结于清政府的沉重压迫和统治阶级的残酷剥削。我以为，仅此还不能完全解释清代中国伊斯兰教和穆斯林民族尤其是回族的苦难。因为回族与中国伊斯兰教在近代所面临的困境，是与整个中华民族的命运联系在一起的。中华民族的近代历史由于内外交困，充满了屈辱和艰辛，作为中华民族的一员，回族的命运亦然。清朝政府对回族和伊斯兰教的民族与宗教压迫政策，给回族的生存发展带来巨大的负面影响。此外，回族与伊斯兰教自身的演变与发展状况，也是我们审视清代伊斯兰教和回族命运的一个非常重要的方面。只有从东西方政治、经济以及文化冲突的大背景下，从伊斯兰教自身的发展轨迹中，综合考察清代回族与伊斯兰教，才能比较客观而真实地把握和分析马德新的思想发展脉络。

(一)东西方政治、文化冲突背景下的伊斯兰教及其对马德新的震撼

马德新生活的19世纪，正值社会处于大变动、大转型的时期。无论伊斯兰世界，还是清政府统治下的中国，都发生着翻天覆地的历史性变化。世界格局由于资本主义的飞速发展和殖民主义的对外扩张发生了巨大的变化。英、法等西欧资本主义国家随着政治的日渐强大和经济的突飞猛进，纷纷向亚非广大地区侵犯，逐步进

入东方伊斯兰教世界和儒家文明地带,对东方各族人民进行政治的、经济的、文化的侵略,给东方各国各族人民带来了深远而巨大的影响。

1、东西方政治、文化冲突下的伊斯兰教

19世纪前半叶,伊斯兰世界面临着双重挑战——内部自我变革的社会要求和外来的西方殖民势力的全面渗透。经过漫长的发展,伊斯兰世界到18世纪后社会变革的势头已见端倪。7世纪兴起的伊斯兰文明,持续辉煌了近700年。而后由于受到十字军的野蛮蹂躏和蒙古铁骑的无情践踏,加之伊斯兰各国落后的封建生产方式和统治者的残酷剥削,伊斯兰世界自13世纪以来曾经辉煌灿烂的政治、经济、文化逐渐走向衰落,政治上分崩离析、任人摆布;经济上生产落后凋敝,宗教上自我封闭、不思进取,人民生活痛苦不堪,使得伊斯兰教世界被排挤出世界主流政治之外。作为弱势者,面临着被侵吞、被扼杀的全面危机。无论是名义上统治着伊斯兰世界大部分领土的奥斯曼土耳其帝国,还是伊朗的沙法维王朝、印度的穆斯林统治者,都不能再现当年伊斯兰强大的政治力量;经济上,落后的生产方式和经济生活,严重窒息了伊斯兰世界的经济活力,穆斯林的海上贸易因缺乏先进科学技术的支持,被西方取代,在西方产业革命和航海技术革命的推动下,穆斯林执掌海上交通贸易之牛耳的优势地位被迫终结,西亚中亚各港口的交通枢纽地位也因新航线的开辟骤然消失[1];思想文化上,曾经高举人类文明火炬的东西方各族穆斯林,因为自身的保守与停滞不前,其文化大大落后于经过文艺复兴洗礼的西方先进的科学文化;宗教信仰方面,曾经以宽容和理性而自豪的、充满活力的伊斯兰教,由于伊斯兰世界政治、经济的落后,由于伊斯兰教在世界各地的本土化、民族化发展过程中出现了偏离正统信仰的现象,圣徒、圣墓和

圣物的崇拜随处可见,认主独一的思想被风行伊斯兰世界各个角落的苏非主义和世俗主义所淹没[2]。

伊斯兰世界的这一状况,引起了穆斯林有识之士的关注。在阿拉伯半岛、伊朗、北非、印度以及印度尼西亚等地,穆斯林纷纷掀起了净化宗教、复归《古兰经》及圣训的宗教复兴运动和反对外来殖民统治的社会运动,无论是以正统自居的逊尼派,还是注重神秘体验的苏非派,都开始强调伊斯兰教的认主独一思想,强调《古兰经》和"圣训"在信仰中的基础地位。他们强烈抨击圣徒、圣墓、圣物崇拜现象,并且不同程度地摈弃了忽视伊斯兰教教法、教律的宗教行为。18、19世纪兴起的阿拉伯半岛的瓦哈比运动、北非苏非派的赛奴西运动、伊朗什叶派的巴布教派运动、印度圣战者运动以及印度尼西亚的巴德利运动,拉开了近代伊斯兰世界谋求思想变革和社会变革的序幕[3]。综观这些社会思潮和社会实践,可以看到面对西方的挑战,伊斯兰世界采取了不同的回应方式。有的主张回归传统,拒斥西方;有的主张变革,尤其是埃及、土耳其、摩洛哥以及突尼斯等较早受到西方政治、经济、文化影响的伊斯兰教国家,先后开展了军事、经济、法律等方面的改革,尽管各国改革的目的、采取的措施、改革的程度以及最后的结果不尽相同,但是变革已经是部分伊斯兰国家谋求自身发展、回应西方挑战的总趋势[4]。这些思想变革和社会变革为19世纪后半叶和20世纪遍及伊斯兰世界的社会变革奠定了思想基础。

伊斯兰教世界外部的挑战源于西方的入侵。近代西方经过文艺复兴、工业革命和启蒙运动,迅速走上强盛,资本主义的发展,又使欧洲进入急剧扩张时期。1815 – 1914年,欧洲直接控制的区域从地球表面的35%扩大到85%左右。具有悠久历史和古老文明的亚非各个国家先后沦为西方列强的殖民地和半殖民地。借助于强大的政治与军事力量,西方殖民主义者率先侵入伊斯兰世界。

荷兰、英国野蛮侵略印度以及东南亚伊斯兰教国家,英、法各国在西亚、北非开展角逐,沙皇俄国吞食中亚,西方列强瓜分土耳其。1798年拿破仑率军侵略埃及,伊斯兰世界从此开始了近代饱受西方殖民统治和压迫的漫长历程。1830年法国侵入阿尔及利亚,1837年进而侵占突尼斯,1848年法国宣布阿尔及利亚及其沿海一带成为法国领土的一部分。1860年又征服叙利亚,以后逐渐将非洲大部分地区变为法国殖民地;1839年,西方列强唆使奥斯曼土耳其对埃及发动战争,1840年埃及战败,被迫接受屈辱性条约。19世纪下半叶西方英、俄、德等国势力开始控制伊朗,沙皇俄国吞并了中亚的浩罕国、布哈拉等伊斯兰汗国。西方的坚船利炮,敲开了伊斯兰世界的大门;西方的工业产品,潮水般涌入了伊斯兰世界各国;传教士、冒险家、学者与商人,不仅带去了西方的宗教,也把西方的思想文化和科学技术传入伊斯兰教各国。在西方强大的军事力量、政治力量、先进的科学技术和思想文化的进攻下,伊斯兰世界逐渐沦落为西方资本主义、帝国主义的殖民地和半殖民地,遭受着前所未有的巨大挑战。

2、东西方政治、文化冲突对马德新的震撼

面对西方资本主义的殖民侵略,伊斯兰世界的政治精英和文化精英们,采取了不同的措施。有的采取抗拒主义,由于反抗西方侵略从而反对西方文明;有的则主张变革宗教,有选择地学习西方,从而壮大自己。但是总体上看变革的力度是不够的,缺乏真正有深度的大变革。阿拉伯半岛兴起的轰轰烈烈的反对奥斯曼土耳其殖民统治、反对偏离正信的瓦哈比教派运动,在19世纪上半叶遭到扼杀,说明了伊斯兰世界反抗的无力及斗争前景的黯淡。马德新抵达阿拉伯半岛的时候,正值瓦哈比教派运动处于低谷时期。这必然给了他极大的震撼,迫使他去思考伊斯兰教的命运。埃及

统治者一面带领人民与外来侵略者进行不屈不挠的斗争，力图将侵略者赶出伊斯兰世界；另一方面又积极学习西方先进的科学技术与文化知识，以求富国强民。19世纪30年代，埃及总督穆罕默德·阿里领导人民摆脱土耳其苏丹的控制，打败法国侵略军，在国内推行一系列的改革措施——将土地收归国有，大力发展经济作物，高薪聘请外国专家和技术人员，发展军火、造船等军事工业和纺织、造纸、制糖、印染等民用工业，建立了各类专科学校，还派遣300多位留学生赴国外学习西方先进的科学技术和文化知识，大力培养人才。这一切又给了马德新希望的曙光，他在自己的著作《朝觐途记》中热情地介绍并给予很高的评价："时母罕默德·阿里为王。王大智大勇，善治理，其治谜思尔（开罗），条建树，蓄货殖。各等技艺由甫浪西（法兰西，即法国）习来，诸凡制造，无求于他国"（《朝觐途记》）。由此可以看到马德新忧患意识中的种种憧憬以及由此而引发的信心。

在伊斯兰世界8年的游学与考察，马德新既看到了伊斯兰世界衰微的一面，也感受到世界穆斯林努力革新的势头；既看到了西方列强对东方伊斯兰世界的侵略，也感受到了西方思想文化的先进。同时使他打开了视野，激活了信念，把握了世界历史的走向，强化了他的宗教的、社会的、民族的使命意识，这是他超出马注、刘智等人的关键所在。与当时本土的经学家相比，马德新已具有一定的超前意识，对他回国后的生存定位及生命轨迹的选择，有着重要的影响。

（二）近代中国回族与伊斯兰教的困境以及马德新的忧患意识

近代中国与伊斯兰世界一样遇到了前所未有的挑战。有着悠

久历史和灿烂文化的中国，曾经让世界瞩目两千年之久的强大中国，近代不仅远远落后于西方资本主义各国，而且开始受到外来侵略和凌辱，领土丧失，主权丧失，传统文化的优势地位受到冲击，原有的宗教信仰受到挑战。清政府为维护封建制度，实行闭关锁国的政策和专制集权的统治，使得内忧外患更加严重。咸同之后，整个社会更加走向衰败。吏治日益昏乱，国库严重空虚，各地人民不堪政治、经济以及民族压迫，纷纷起义，太平天国运动、捻军起义、西北回民起义、边疆少数民族起义，以及各种民间宗教组织发动的反政府活动等等，加之一系列社会问题使得清朝政府焦头烂额、疲于应付。国家如此衰败，作为中华民族大家庭一员的回族，其命运必然与国家的命运紧密联系在一起，国家衰败，回族必然随之衰败，必然与兄弟民族一样处在外来的屈辱、压迫和内部的贫困、动荡之中。然而与其他民族相比，广大回族民众处境更艰辛，遭遇更悲惨。自乾隆后期以来，回族及伊斯兰教的外部环境不断恶化，穆斯林为求生存、为争取民族平等和宗教信仰自由，先后掀起数十起大大小小的反抗起义，但均遭到清朝统治者的残酷镇压。大肆屠杀，强迫迁徙，强卖为奴，强逼叛教，使中国穆斯林更处在水深火热之中，元气大伤。另一方面，自身发展中的诸多弊端，也紧紧束缚着回族与伊斯兰教，使其举步维艰。回族穆斯林在明清两代统治下，经济上沦为小农与城市贫民，政治上被视为异类而无所作为，文化上因对汉文化的拒斥与自身文化教育的不昌，以致文化地位日趋失落，文化素质日趋下降，中国穆斯林逐渐沦为弱势群体，倍受摧残与压迫。百余年中，外部环境的极度恶化与自身嬗变的种种弊端交织在一起，恶性互动，将回族和伊斯兰教引入一个极其危险的境地。"回回路窄"的状况，激发了马德新的忧患意识，迫使他探索民族发展、宗教兴盛的道路。

1、极度恶化的外部环境,严重抑制了回族与伊斯兰教的发展

中国穆斯林在唐、宋、元时期,由于在经济活动中占有优势地位以及有深厚的伊斯兰教文化底蕴,决定了他们在中国能够拥有较高的地位。尤其元代回回作为色目人的一种,成为元帝国四等公民中的第二等,受到元帝国重用,从中央到地方的不少重要职位,都由穆斯林担任,在政治、经济活动中占有优势地位。明朝举世瞩目的郑和下西洋(1405 - 1433 年)这一外交史、贸易史以及航海史上的壮举,依然显示着中国穆斯林的重要作用[5]。明中叶以后,中国政府实行闭关锁国政策,回族与伊斯兰教一方面在政府的有效管理下尚能得到一定的尊重和缓慢的发展[6]。另一方面明政府的强迫同化政策,使一部分回族穆斯林被迫汉化,大大强化了穆斯林对汉化的痛恨与抵制心理。

清代,帝国的最高统治者——来自东北地区的满族贵族,由于与穆斯林具有空间上的隔膜和文化上的差异,加之伊斯兰教不对外传教,皇帝和他的属下对穆斯林和伊斯兰教知之甚少,不断滋生的猜忌与误解,以及政府与回族、伊斯兰教的关系的不断恶化,这一政治环境对回族自身命运无疑构成了重大威胁。入主中原的满族贵族,带着游牧民族的部分习俗统治幅员辽阔的大帝国,尽管皇帝与满族贵族们很快就学会了汉族先进的文化与管理经验,但清朝的统治政策依然不能摆脱其游牧经济的先天不足:满族、蒙古族、汉族以及苗族等民族之间不平等的政策,写在大清的法律中[7]。限制人身自由的保甲制度[8],禁止边疆各少数民族与内地民族交往,禁止海外商业贸易活动[9]等,以及审查极为严格的关津制度[10],使得善于经商的回族失去了一项非常重要的谋生方式,被迫束缚在土地上,人口的快速增长使回族的人均耕地普遍少于汉族。就连以屠宰牛羊为业的回民,也不时受到干扰[11]。回族的经济在清朝的种种限制政策中,必然不能求得大的发展。于是历

史上为人艳羡的“富回回”，经过明清两代，渐渐走上“穷回回”的道路。具有开放性的回族，历来擅长经商、游学，此时受到严重的束缚。

推行政治专制与文化专制政策的清统治者所推行的民族、宗教政策，虽有成功的、值得肯定的经验，同时又有错误的、激化民族矛盾的政策和措施。清朝前期统治者联络蒙藏、压抑回汉，联合少数民族对抗汉族、以边疆地区威慑中原地区。待其有能力控制中原后，又采取分而治之的策略，防止汉族与少数民族联合抗清。不仅分化中原与边疆的联合，也极力分化内地汉族与少数民族的联合。故清政府对于那些对边疆稳定具有举足轻重地位的民族及其信仰，如蒙古族、藏族、维吾尔族及其信奉的宗教，多采取尊崇、提倡、扶植或尊重的政策，以确保这些民族的顺服[12]。对待内地民族及其宗教信仰，则与边疆民族有很大区别。清朝统治者一方面时时保持戒备心态，以防止内地广大民众的反抗，因此对内地民族的民族宗教政策，与其政治、经济以及思想文化的严密控制政策一脉相成，有非常严格的管理制度；另一方面，为争取民心，赢得内地民众的支持，对待汉传佛教、道教和回族的伊斯兰教，允许其合法存在[13]。对外来的天主教，起初也持较为开放的态度[14]。对汉族的佛教、道教信仰，法律上有严格的管理制度。为避免大量人口因逃避劳役而剃度为僧道，规定僧道之人必须持有政府发给的度牒，方具合法身份，否则依照法律予以严惩[15]。不许民间私自建造寺观、神祠[16]。对于僧尼、道士以及女冠犯罪，也有非常明确的处罚条例。对汉族的民间宗教，则以容易秘密结社而成为反抗政府的政治力量为由，严加禁止。《大清律》和《大清律例》都有禁止师巫邪术律[17]，不允许民间宗教合法存在，并以邪教名目禁绝。

对待回族和伊斯兰教，清朝前期中央政府实行“从俗从宜”、尊重信仰的宗教政策和口头上“对回汉一视同仁”的民族政策，一般

不干涉回族的伊斯兰教信仰。清朝前期皇帝多次驳斥请求禁革伊斯兰教的满汉官员的奏折,并且下令要保护伊斯兰教。康熙、雍正、乾隆三朝皇帝都有谕令,要求对回族一视同仁,多次强调要尊重回民、尊重伊斯兰教[18]。但实际上清朝中央政府对伊斯兰教缺乏真正的了解,清初米喇印、丁国栋[19]以及教门三忠[20]的反清复明起义,乾隆前期固原地区回族官兵的兵变,使满族皇帝对回族产生了戒备与提防的心态,进而在处理回汉关系以及伊斯兰教内部的教派纠纷时,一再失误,作出极端错误的决策,激起乾隆四十六年、四十九年的哲赫林耶穆斯林两次大起义。清政府在极端严厉的痛剿之后,改变了针对回族和伊斯兰教的政策,颁布了一系列限制伊斯兰教的措施:回民不得称掌教、总掌教、阿洪名目,通过乡约制度控制回民。不仅新教的礼拜寺被全部拆毁,老教也不许增建。各地清真寺不许留外来回民学经、教经及居住[21]。把新教(哲赫林耶)定性为邪教,禁止信仰或参与新教的活动[22]。对回民出行、经商和宗教活动加以更加严格的限制,造成了伊斯兰教(尤其是哲赫林耶)与政府之间的紧张关系。而清政府所采取的一系列针对回族与伊斯兰教的措施,不仅没有缓和这种紧张关系,反而因其挑拨新教与老教关系以实施"以回治回"目的,使原本紧张的关系更加紧张,不仅加剧了政府与哲赫林耶穆斯林民众之间的矛盾,而且导致新老教各族穆斯林的共同反抗,政府再镇压,穆斯林再反抗,最终形成恶性循环,直到清朝灭亡。回回民族在这种恶性循环中,处在朝不保夕的生存困境中,失去了发展的可能性。

清政府实行的政治压迫、民族压迫与宗教压迫政策,给回族的生存与发展带来巨大的负面影响。而清政府各级地方官员对回族、伊斯兰教的偏见、歧视甚至仇视心态,使回族、伊斯兰教的处境更为艰难。各级官员请求皇帝禁绝伊斯兰教、勒令回族改变信仰和生活习俗的奏折时有出现[23]。清政府的各级地方官员,大多不

了解伊斯兰教，有些官员出于民族和宗教的偏见，对回族和伊斯兰教缺乏客观、理性的态度，常常加以非议甚至诽谤，而《大清律》、《大清律例》明文把民间宗教和一些具有巫术色彩的准宗教现象列为左道邪教，严厉禁止，并规定如发生邪教惑众之事，除追究当事者的法律责任外，地方官也要受到法律制裁[24]。于是地方官员出于种种原因，或因不了解而以回族的伊斯兰教对应左道异端；或怕丢掉官职受到惩罚而把回族穆斯林的斋月斋戒活动看作“夜聚晓散”，图谋造反；或怕受到他人举报而格外敏感乃至株连无辜；或挟大民族主义，指摘回族信仰的伊斯兰教……因此清朝诬蔑、歧视甚至要求皇帝取缔伊斯兰教的奏折屡禁不止[25]。由于地方官的偏见，歧视回民的条文被写进大清朝的法律中[26]。在甘肃、山东、陕西、云南以及今天的宁夏等地，地方官员在处理回汉纠纷时，有意袒汉抑回，加重对回族的治罪和惩罚，甚至蓄意挑拨，咸丰、同治年间陕西、云南等地汉族团练勾结官吏，大肆屠杀回民，严重恶化了民族关系[27]，并将回民推入危险绝境。

陕西、甘肃、云南等部分地区回汉关系恶化，也是清朝后期回族和伊斯兰教发展受挫的重要原因。明清以来，尤其清朝中后期回汉矛盾激化，回汉冲突的涉及地域也大大超过先前，由一村一乡发展到一县一州，乃至到陕西、甘肃、云南各省。各地回汉冲突的直接原因互不相同，总体上看有其深层次的诱因：其一，统治者为防止回汉人民联合起来共同反清而采取的蓄意挑拨——“袒汉抑回”、“以汉制回”的手段，严重影响了回汉关系的正常发展。其二，一些地区回汉之间的利益冲突也是引发民族矛盾的主要原因。其三，回汉民族在信仰以及生活习俗方面的巨大差异，影响了回汉之间的正常交往。汉民信仰杂多，敬天拜祖是其主要信仰，与之相容的偶像崇拜比较常见；回民笃信伊斯兰教，不拜偶像，认主独一，严守礼拜，斋戒；汉民世代务农，华夏大地的地理及气候环境等因素，

汉族长期饲养猪并以猪肉为主要肉食，回民受伊斯兰教影响，忌食猪肉、猪油、血液、自死物等；汉族受佛教道教影响，以斋戒为素食，而回民在斋月里的斋戒，则是主命功课，是必须履行的宗教义务。斋戒期间白天不吃不喝，纯洁思想，一心向主；汉民受宗法等级思想影响，着装的质地与颜色多有不同，一般以白服、白帽为孝服，而回民喜尚白色，以其清洁、干净之故，平日多戴白色礼拜帽，老年人喜穿白色上衣；汉民恪守孝道，重视丧葬之礼，与伊斯兰教宣扬的速葬、薄葬观念形成鲜明对比。回汉之间诸多生活习俗及思想观念的差异，形成彼此的隔膜与误解，由此引发的争端时有发生，长期积累，积怨日深，成为引发民族矛盾的隐患。

2、回族与伊斯兰教自身的封闭与保守、信仰与理性的失衡以及文化教育的不昌，阻碍了回族与伊斯兰教的发展

在中国，处于汉文化、汉民族强势力量环境下的回族和伊斯兰教，不对外传教，不攻击其他宗教和文化，从而为伊斯兰教在中国的生存与发展创造了较为有利的条件。然而长期以来，尤其明清两代统治者所采取的直接或间接强迫同化的民族宗教政策，以及部分回民因读书、做官或被汉族同化等原因而改俗“叛教”[28]，加之主体民族、主流文化的强势地位，回族为“固守信仰习俗免遭汉文化同化的心理”和“对宗教文化不可须臾离弃的神圣的民族认同感”，使得回族的民族文化与宗教文化高度合一，从而产生了强烈的封闭性文化特征”[29]。这种文化上的自我封闭和消极保守，以及回民的小农与城市贫民的经济地位，导致了绝大多数回民对汉族文化、教育的拒斥。回族自身的文化教育，则多借助于家庭的传承和清真寺掌教的宣传，不仅接受教育的人数极为有限，而且所教内容仅以宗教信条为主。明朝嘉靖年间陕西胡登洲开创经堂教育，将回族的教育传承由一家一户扩大到一村一寺的社区范围内，

很快影响到全国的穆斯林聚居区，成为回族传承民族文化、开展宗教教育的主要方式，在历史上培养了一批又一批宗教接班人，为回族文化教育的发展发挥了积极作用。但是作为宗教教育的经堂教育，必然侧重于宗教知识而忽视文化知识的传承。而官方的儒学教育，或排斥回民，或受回民拒斥，仅能吸收为数有限的渴求仕途的回民。[30]饱读儒书的回回学子，或"为一顶乌纱周旋于上下，只能以牺牲信仰、改变习俗，在自觉或非自觉迎合、适应过程中为人同化为代价"[31]；或不能满足于经堂所授的宗教知识，而以"回之理失其中正，回之道归于妄诞，回之教流于偏倚"(《大化总归》马开科序)为由，拒绝认同回族的伊斯兰教信仰。

这种由于经堂教育和官方教育体制的互不统摄而形成的宗教传承与文化传承的割裂局面，造成回族内部知识分子和阿訇之间的断裂，有信仰的人常常拒斥汉文化，接受汉文化教育的知识分子常常远离教门(与佛教形成强烈反差)，加之与伊斯兰世界的联系中断，使得回族伊斯兰教失去了活力，使得回族的"民族文化精神日益萎缩、狭隘，民族文化生命丧失活力，不能跟上人类前进的步伐"[32]。长期以来，这种信仰与知识的对立、信仰大众与知识分子的对立局面，重宗教信仰、轻科学知识的局面，严重影响了回族及伊斯兰教的健康发展，造成了回族及伊斯兰教长期停滞不前的面貌。这种重宗教轻文化、重信仰轻知识的片面发展，不仅使回族、伊斯兰教遭到汉族文人、官吏的轻视、指摘和攻击，也使相当一部分接受儒家教育的回族知识分子远离了教门。马德新痛恨异族的歧视、压迫，同时也在反省回族自身存在的弊端，他努力消除信仰与知识、信仰大众与知识分子之间的对立，力求使健康、理性的信仰成为全体回民的精神食粮，使回族和伊斯兰教得以健康发展。

信仰与理性的失衡，使回族及伊斯兰教的发展失去了内在动力。伊斯兰教原本建立在理性的基础上，她鼓励求知，倡导宽容，

教导穆斯林“对于宗教，绝无强迫”。然而在长期的发展过程中，中国伊斯兰教由于诸多原因，部分穆斯林片面强调信仰而忽视了宗教理性的重要作用，致使信仰与理性失衡。他们排斥异己，贬低他人的信仰，诅咒异己的宗教，往往把异教徒（卡菲勒）视作敌人（杜什满），利用宗教的排他性强化民族的排他性。过激的宗教排他性不仅体现在对异教徒的拒斥心理，而且体现在宗教内部不同派别之间的水火不容。在新疆，与政治势力结合的白山派、黑山派之间长期的斗争，使许多穆斯林死于非命；在甘肃和青海，新教、老教之间因宗教上的枝节问题以及为追逐世俗利益而引发的教派冲突，使伊斯兰教蒙受巨大损失。最早给伊斯兰教某些派别冠以“邪教”的不是清政府，不是满汉官员，而是穆斯林自己的兄弟。个别形成时间较早的派别，因不满新教派的发展对自身利益的影响，便以“邪教”的名义将后者告到官府[33]。统治者的错误决策及分化手段，不仅使被称作“邪教”的伊斯兰教教派蒙受巨大灾难，而且给整个回族和伊斯兰教带来了灾难性后果。我们以为，教派的分化以及教派之间的学理论争，具有丰富、深化中国伊斯兰教教义思想的积极意义，但某些教派强烈的排他思想、教派之间绵延不绝的矛盾和纷争，却成为中国伊斯兰教发展道路上的绊脚石，严重抑制、阻碍了回族等穆斯林民族的发展。

回族与伊斯兰教在近代中国的命运，使马德新深感痛心。看到伊斯兰教的理性光辉被阉割，看到部分穆斯林强烈排斥异己的偏激行为，看到回民文化教育的不昌，马德新痛心不已。而世袭掌教的不学无术，知识分子的远离教门，更使他心痛不已。他批判回族及伊斯兰教中不合理的制度，抨击掌教世袭制的弊端，痛恨不学无术的世袭掌教，反对回族知识分子远离教门。他致力于宗教与学术，大力开展宗教教育和学术研究，为信仰注入理性，以期恢复回族的宗教信仰的理性光辉。他对来自云、贵、川及全国各地的求

学者讲授阿拉伯语、波斯语和汉语,同时教授宗教知识和科学知识[34],以期借助他们的影响,使回族的信仰走向理性的道路。他在乱世中带领弟子著书立说,翻译《古兰经》,弘扬伊斯兰教的真精神,以期为回族及伊斯兰教的健康发展指明正确的方向。他苦心孤诣,一方面消弭回族内部知识分子与信仰大众之间的鸿沟,为信仰寻求知识的支持,为知识注入信仰的力量,摆脱回回民族"愚"的面貌;另一方面,他致力于儒家文化与伊斯兰文化的沟通工作,在承认两种文化各具特色的基础上,打破殄域,消弭隔膜,期盼两种文化既能并行不悖,又能互相补充、共同发展,以期改变"回回路窄"的面貌。

(三)云南回族的历史命运与马德新的切肤之痛

1、清朝前期云南社会概况以及云南回汉关系综述

云南地处边疆,交通闭塞,政治、经济、文化与内地相比,较为落后。虽然早在汉朝云南就已经纳入祖国版图,然而由于地理位置以及自然环境等诸多原因,加之历代政府推行"以蛮夷治蛮夷"(利用少数民族上层统治少数民族)的政策,使得长期以来云南各少数民族处于政治、经济、文化相对落后的状况中。清初统治者推行"改土归流"(改少数民族上层土司治理为中央派驻官吏直接统治),有效地把边疆地区纳入中央政府的统治下,但是在改土归流的具体实施过程中,由于政策不当等原因,不仅不能解决日益尖锐的社会问题和民族问题,甚至由于政策的一再失误,更激化了社会矛盾和民族矛盾。

云南边疆少数民族与中央政府之间的关系较内地更为复杂,中央政府的羁縻政策,不时受到有政治野心的地方政权的挑战,一些地区常常出现少数民族统治上层叛服无常之事,如明代的安南、

交趾等。加之境外民族、政权的侵犯,使云南少数民族与中央政府的关系更加错综复杂。清朝建国后的很长时期内,云南依然处于动荡之中。先是南明永历王逃至云南,政府派遣平西王吴三桂、定西将军爱星阿等,率领大军直趋缅甸,擒获永历王,顺治十八年(1662)平定滇南,"数年以来,大兵征剿,转运粮饷,地方困苦,生民弗宁"[35]。康熙十二年十一月(1673)吴三桂杀死云南巡抚,自称天下都招讨兵马大元帅,率领部下反叛。贵州提督李本深响应,接着广西将军孙延龄杀都统、副都统,亦响应叛乱。吴三桂之叛,"窃据疆土,滇、黔、闽、浙、楚、蜀、关、陇、两粤、豫章之间,所在驿骚,肆骋痛毒"[38]。清军大兵出动,历时八年才平定了各地叛乱。雍正年间,清军在西南改土归流,大兵征剿云南思普、乌东、乌夷、木邦、腾越等苗族、傈僳族、普米族、彝族、阿昌族等各少数民族地区。多年的战乱,加剧了云南地区各民族人民的痛苦。太平天国以及贵州苗族人民起义后,驻守云南的兵力中多一半被调出镇压外省的农民起义,云南全省防务松弛。地方官奉命办理团练,招收民间力量来维持地方安定。然而部分团练藐视官员,欺压百姓,无恶不作。吏治极度废弛,永昌不法汉族团练势力嚣张,曾经把县令困于佛寺,幽饿三天,协台知府对此无可奈何。不法团练甚至抗不供役,擅拆差房[37]。在云南,团练名义上是为维持地方治安,实际上却给社会带来极大的扰乱。

云南的政治、经济、文化相对落后于内地,但其民族关系、政治关系的复杂程度远远超过了内地。汉、回、苗、彝、满、傣等三十多个民族生活在云南各地,其中不少民族与境外民族又有血缘的、地缘的、文化的联系。法国、英国等西方殖民主义势力早已渗透在比邻云南的越南、老挝、缅甸、泰国等国家,甚至越过边境渗透到云南的少数民族地区,西方的文化与宗教在其政治势力的庇护下渗透到云南各少数民族地区[38]。云南各民族大多相对聚居,以村寨为

单位,举族居住在一个地方。也有一些少数民族与汉族、回族混居一地,友好相处。各民族之间的经济、文化差异较大,有些少数民族由于交通闭塞、地理环境险峻,为大山大河阻挡,与城镇地区以及云南经济文化相对发达的地区几乎没有联系。而回、汉、白、彝等民族,或混居,或相邻,其经济、文化交往密切,民族关系比较复杂,相互间的误解、摩擦、冲突时有发生。

云南又是一个多宗教的地区。汉族多信仰汉传佛教、道教以及民间宗教,回族信仰伊斯兰教,傣族、德昂族等信仰南传上座部佛教,邻近四川、西藏的一些少数民族如部分纳西族、普米族等信仰藏传佛教。此外,佤族、阿昌族、傈僳族、怒族等少数民族信仰原始宗教,鬼神观念浓厚,巫术活动频繁。明末以来,尤其是鸦片战争之后,国外的天主教、基督教传教士纷纷深入云南广大的少数民族地区,他们创制文字,翻译圣经,设立医疗所和识字班等,使云南许多少数民族放弃了原有的信仰,皈依了基督教、天主教。此外,由于云南比邻缅甸、泰国、印度等国家,这些国家的宗教信仰时常渗入云南各族地区,影响着云南各族人民[39]。多种民族、多种宗教并存的云南地区,其民族关系、宗教关系较之内地以及西北地区,具有复杂性和多样性。

2、云南地方联合团练屠杀回民,激起回民起义

就云南的回汉关系而言,既存在相互友好、互相依赖的一面,也存在彼此误解、利益冲突的一面;有融洽的地方,也有不和谐、矛盾的地方。穆斯林自元朝跟随赛典赤·赡思丁定居云南,建立清真寺,形成一个又一个穆斯林村庄,加之明朝沐英等人的开发经营,云南伊斯兰教得到迅速发展,回族繁衍生息,与云南各民族一起为开发云南、建设西南边疆作出了贡献。然而,由于种种原因,云南各民族之间、尤其是回族与汉族之间的关系一直比较紧张,回汉民

族之间矛盾和纠纷不断[40]，特别是清代，昏暗的政治与错综复杂的民族关系、宗教关系交织在一起，云南的社会矛盾、民族矛盾空前高涨，大理、楚雄等地，回汉之间常常发生口角、械斗等事端，道光以后大规模的民族仇杀在统治者的煽动下时有发生。云南一些地方发生了规模不等的"屠回事件"，大批无辜回民被残杀，财产被掠夺，陷于危险境地。云南回汉矛盾激化的原因很复杂，既有因信仰、习俗的差异引起的误会和矛盾得不到妥善解决，矛盾激化后引起冲突、仇杀，也有因政治、经济利益的冲突导致的回汉仇杀，还有不法之徒利用回汉矛盾挑起事端，以达到其不可告人的意图。此外统治者与被统治者之间的矛盾与纷争，不同利益集团之间的争权夺利的斗争，以及不同民族、不同信仰者之间的纠纷等等，与回汉矛盾交织在一起，甚至还有汉族的不法之徒冒充回民抢劫掠夺，以及回族中极少数人自恃勇猛，血气用事，挑起事端等。长期的历史积怨和民族矛盾在清朝后期演变为大规模的民族仇杀，自 19 世纪以来，云南各地回汉械斗、仇杀屡见不鲜、愈演愈烈，由彼此间的口角、械斗发展到大规模的武装仇杀，由一村一乡的"屠回"、"灭回"逐渐扩大到全省回民居住地区，回民被驱逐，被屠杀，财产被掠夺，房屋被烧毁，田地被霸占，流离失所，苦不堪言，却又无处哭诉。清云南地方政府既不能制止仇杀，又无力惩办元凶，加之相当一批满汉官员对回民持有偏见和恶感，往往坐视不管，甚至纵容恶人的暴行逆施，有些官吏直接参与屠杀回民的罪恶行径。

在这危难之际，马德新深切感到云南回民的苦难，深切感受到战争、仇杀、动荡对社会、对民族、对民众的极大破坏力，深切感受到回汉之间的矛盾、积怨带给广大人民的痛苦。他在对现实的切肤之痛中，思索着结束战争、化解民族仇恨的良策，并以自己的积极努力，为云南的回汉民众谋求安定的社会环境，为云南回民求得生存与发展的空间。

二、反抗与妥协——清代云南回族穆斯林的两种抉择

面对云南回民遭屠杀、被压迫的苦难现实，云南有志之士毅然起来反抗。他们组织各地回民武装自救，勇敢抗暴，以捍卫民族尊严和个人生命财产安全。各地回民以教坊为单位，形成众多的起义队伍，他们或单独、或联合，抗击团练，杀敌复仇。后逐渐汇合为几大阵营，东部几支反抗队伍中，马德新、马如龙所率回民力量较为强大，他们以“复仇”为口号，发动回民武装抗暴，围攻省城，惩办凶手；西部以杜文秀为统帅，以推翻清朝统治为目标，勇敢抗争。由于起义队伍不能联合行事，加之认识上的分歧，东部马德新、马如龙等领导的起义回民与政府议和，马如龙被政府拉拢全心全意效力于清廷，参与镇压同胞的罪恶行径；马德新则致力于化解民族矛盾、谋求民族生存与发展的学术活动；东部徵江、管驿、新兴和大小东沟等地回民坚持抗清；西部广大民众在杜文秀带领下，坚持抗清一十八载，充分表现了广大回民捍卫信仰、追求正义的勇敢抗争精神。

（一）云南回民起义

道光以后，云南成为一个无序的社会。当时整个中国社会，由于封建统治者吏治腐败，农民起义此起彼伏，外来侵略连年不断，社会矛盾、阶级矛盾、民族矛盾等各种矛盾凸显，这些矛盾往往交织在一起，错综复杂。云南又以回汉之间的矛盾最为突出。19世纪中叶，回汉大小械斗事件不断，悉宜厂案、白羊厂案、墨江双柏争厂案、保山事件等，这些事件无一能够得到有效的控制或合理的解

决,为社会的动荡与回汉之间的仇恨埋下了隐患。回民在诸多事件中受到一次又一次不公平待遇,诉诸地方官府,不能有效解决;诉诸省府,不能有效解决;诉诸中央政府,依然不能有效解决。“昏庸之君臣人民,动辄自尊自大,以为中国是我们汉族的国,其视外族,如节外之枝,可有可无,可弃可取。即如对待回族,用着时取为折卫御侮,稍有不合,则曰‘十回九歼’,或曰‘十回九反’,每每一人有过株连同族”[41]。清政府对回族政策的两面性,地方各级官府出于民族歧视以及文化独尊的狭隘偏见,汉族豪绅地主与无业游民对回民财富的侵占,回汉民族因信仰与生活习俗的差异而引发的纠纷,使复杂的社会矛盾日益激化,也使回汉之间的关系日益恶化。云南地方政府与汉族团练“剿回八百里”的种族灭绝政策,更是云南回民起义的导火索。综观云南回民起义,大致有以下原因:

第一,清政府的专制统治,不平等的民族宗教政策,连年的征伐,改土归流时期对西南地区少数民族的残酷杀害,使云南处于一种失控状态。清政府在改土归流实施过程中,由于当时各少数民族上层统治者不愿放弃既有的特权,不愿受中央王朝的节制,“多储军城,高筑寨堡以自固”,负责改土归流的鄂尔泰等人在贵州、云南以及广西各少数民族地区,“莫不兴师动众,斩俘过当”,“清兵所到之处,杀人盈野者有之,搜箐搜山,见男女老小即杀者有之;每破一寨,生擒而复尽屠以徇者,亦莫不有之;甚而焚寨洗寨之事,亦屡见不鲜”[42]。统治者大肆屠杀少数民族,严重毒化了社会风气,成为部分地方官员、团练滥杀无辜回民效法的榜样。道光二十五年九月初二,永昌七哨团练及汉民擅杀城内回民八千余人;二十七年正月东川府汤丹厂汉回因小械斗,杀回民多名且焚尸焚房;同年姚州白盐井回汉互斗,各有多人伤亡、房屋被毁,白盐井提举李承基为打击回民,竟以谋逆重情请求林则徐发兵救护,事态平息之后,“该提举竟欲将回民剿杀殆尽,妄作条陈”[43];道光三十年,他郎金

厂赌匪肇乱，逐杀厂回。金满斗、马明鑑等迭控，官不为理[44]；咸丰四年匪徒周铁嘴、李经文等复率党犯石羊厂（楚雄府南安州），回民遇害者四百余人，被逐者千余人；咸丰五年春二月，建匪潘德、李经文、田仲兴等分头屠戮回民三百余户，男女一千余人[45]；四月，潘德、李经文、田仲兴率党犯马龙厂…厂陷，回教遇害者百余人；六月，建匪潘德、李经文屠戮罗川十三村回民三千多人，焚清真寺十一座[46]；冬十月，建匪黄殿魁、林五代，屠戮镇南州阿雄乡八村回民，焚清真寺八座，民房四百余所，死男女一千余人；咸丰六年春正月，建匪梁花脚抢焚楚雄龙头村回教二百余户，搜杀男妇七十余人；黄琮、窦垿在省城设立总局，镌刻关防，遍帖告示令民间纷纷集团，其义专主杀回，而汉民之奸者乘机抢掠，蔓延各属，同年云南巡抚舒兴阿、伺郎黄琮、御史窦垿等，煽动不法团练及汉民屠杀省城回民两万人[47]。统治者、不法团练以及部分汉族对回族民众惨无人性的屠杀，激起广大回民被迫武装自救。

第二，吏治的腐败，加速了社会的混乱。清朝中后期上自中央，下到地方，各级官员昏庸无能，贪污腐败成风。清初平定吴三桂叛乱时，各级官吏在云南有种种不法行为，他们干预公事，挟制有司，贪贸货贿，占据利薮，多方渔色等，康熙皇帝对此却无可奈何，最高统治者所不能掌握的贪污、腐败现象比比皆是，百姓深受其苦。种种不法之情更是层出不穷，无奈战事纷仍，贪官得不到应有的惩罚，进一步败坏了社会风气。云南地处边远，朝廷鞭长莫及，每遇重大事件发生，朝廷屡次下令地方官持平办理，却每以处置不当而引发更大的祸乱。“并其人民一任与倮虫时鸟，自鸣自息，与宙合而弗之恤也”[48]。云南巡抚舒兴阿因患病，一切政务全部操纵于家丁陈喜、巡捕施嘉瑞之手。云南许多地方官吏以防卫为名，大办团练，冒领俸禄，鱼肉百姓。地方官奉命办理团练，原为维护治安，却给云南带来了巨大的社会危害。咸丰七年十月，吴振

械奏“团练在他省是要务，而在滇省则为大患也[49]。云南地方有司号称有六十万团练维持治安，冒领大量银饷，事实上仅有万余人，其中大多为无赖之徒，且由练头自行管带，官员无力驾驭，还常常受制于团练。由于汉人倡议灭回，致使回民疑惧。而伺郎黄琮、御史窦垿、总兵周凤岐，自奉命办理团练以来，在省印发告示，意在杀回，汉民之黠者复播散谣言，乘机劫掠，蔓延各属。“是年省垣谣言四起，称回民纠众谋逆，其实无据，黄琮……奉旨团练众数万……，临安府匪众与回匪争石羊矿互有杀伤……临匪追回至会城外，困聚三义庙。居民齐团久，家有军器，臬司青某出“格杀无论”示，民误“格杀”为“各杀”，于四月十六日，省垣内外搜杀回民，强悍者逃之，文弱妇女老迟被杀无算，督抚（时总督恒春，巡抚桑春荣）不能弹压，闭城三日，事定亦不查究”[50]。清政府下令各省办团练以维持治安，别有用心的官吏、恶绅却大开杀戒，屠杀无辜回民。统治者的残忍与暴虐，激起广大回民的武装反抗。

第三，流民的增多，外来势力的影响以及不法分子的图谋不轨给社会的安定带来很大的隐患。清实行“摊丁入亩”后，许多无地农民不再受统治者的人身束缚，纷纷到新疆、东北、西南甚至台湾开荒谋生。云南富含矿藏，一些外来者与当地人一起开矿。根据史料记载，道光年云南总督尹继善稽查流民，仅“开化所属安平、文山等处，现记客户流民共两万四千余户，广南所属宝宁、土富州等处，现记客户流民共二万二千余户”，临安一地，前来贸易、租垦营生之湖南、广西、四川、贵州流民占十之三四[51]。在临安矿上，有临安汉民、楚雄回民，还有来自湖南、四川、贵州等地民众，大多以籍贯为系，结为帮伙，建立庙、观或清真寺。外来人口中，既有为生计所迫，落户边疆安居乐业者，也有为数不少的无赖、流氓，专以抢劫为生，故意挑起事端，乘乱劫掠。道光二十七年林则徐在处理永昌官匪擅杀回民之事时写给皇帝的奏折中指出：“此时断不可再

行用兵，致滥杀而转滋藉口。即缉拿匪类，亦需先除外匪，而内匪始可渐清。所谓外匪者，本系无籍游民。自称为回而未必真回，自称为汉而未必真汉。何处抢杀，即随何处助凶。此等匪类，现在拏到即办，并处处严查保甲，务使无地容身。所谓内匪者，如汉回同壤而居，安分者即为良，生事者即为匪"[52]。香客、把党、练勇以及无业游民给云南地方治安带来极大的隐患。道光年间缅宁民间有"大定银子五十两，云南放炮四川响"的歌谣，意即被大理治协招募的敢死士陈元宝率人平乱，而倡乱者则是来自川陕(云南方言中陕与响同音)的游民。"外来游匪，惟恐彼此无事，或从中构煽，或假冒横行。……故回与民常相斗，无仇妄云有仇；即回与回，亦相寻，无产害及有产。"[53]

第四，汉族官绅、地主、团练以及不法分子对回民田产、房产、矿产的垂涎是回汉矛盾激化的重要原因。汉族绅士张铭斋之子张笏认为"当日变乱(指回民起义)，咎不尽在回人，汉人亦同与有责"[54]。咸丰五年十月陕西道监察御史陈庆松奏言："滇省幅员辽阔，汉回杂处。道光二十四五年间，因事忿争，互相杀戮。前任云贵总督林则徐讨平之。臣查汉民质朴，耕种为生。回则善于经营，兼以贸易致富。永昌膏腴之地，多为回子所有。自平定后，将回子驱逐徼外，腴田尽予民人。回子失其故业，往往勾结夷人，沿边滋扰。且自曲靖至永昌，上下二千余里，处处民回杂居，回子每思乘机报复。臣以为汉回皆朝廷赤子，岂容过分畛域？善良自应抚育，顽梗方可诛除"[55]。云南回民善于经营，兼以贸易致富，永昌膏腴之地，多为回民所有。不法之徒垂涎回民财富，于是在道光二十五年九月初二夜，永昌七哨汉民，将城内回民男妇老幼概行擅杀，几于全无遗类[56]。云南各地屠杀回民的罪恶行径多与部分官员、恶绅及团练侵占回民财产有关。

第五，回汉之间宗教信仰和生活习俗的差异，是引发回汉矛盾

的导火索。云南汉族、回族以及当地其他少数民族的信仰各不相同，尤其是回汉之间联系密切，但是信仰习俗差异较大。回汉交往时，礼仪的分歧常常引起彼此之间的矛盾。其中既有无知、误解所致，也有蓄意嘲弄、侮辱而发；既有汉族歧视回族、侮辱回民之事，也有回族嘲笑汉族之举。例如，汉民在清真寺门口卖猪挑衅，引起回民抗议。回汉对歌时汉民以"回民赶猪公带孙"故意侮辱回民。少数回民也曾嘲笑汉族的宗教习俗，"回徒工戏术者，每于迎神赛会，春灯互换间，炫奇谑肆作态，凌侮汉民，往往因以斗殴，恶感渐滋"。个别回族经师持狭隘的唯我独尊思想，对汉族的信仰习俗抱有偏见，宣扬"攻击异教，有功无罪"。个别轻薄之徒攻击、嘲笑、戏谑汉族，引发彼此冲突。马德新看到，文化差异与生活习俗的不同被部分别有用心者利用，成为清朝咸丰同治年间回汉冲突的根源之一，回儒两教，分门别户，各不相下，双方的极端狭隘民族主义者惟我独尊，视他族为异端，不容异己，这种偏激思想与回汉之间的政治、经济利益冲突交织在一起，引发了大规模的械斗、仇杀，酿成悲剧。

第六，统治者处理民族纠纷失当，是导致回汉关系严重恶化的一个主要因素。由于清政府代表着少数特权阶层的利益，不可能制定和实施平等的民族、宗教政策，清政府在满、蒙古、藏、回、汉等各民族之间实行不平等的民族政策，联络蒙藏、压抑回汉，清中后期歧视回族和伊斯兰教已成为较为普遍的社会现象。各级官吏不能公平、正确处理回汉族之间的矛盾纠纷。当回汉族之间产生矛盾时，不能及时、正确地化解纠纷，反而激化矛盾，甚至挑拨回汉关系。当回汉矛盾激化时，地方官员常常煽动民族极端势力，进行惨无人性的民族仇杀。各地汉族团练及统治上层（部分地主、官绅及资本家），借回汉纠纷屠杀回民，地方官或不能阻止（因为团练拥有强大的武装，官府失去控制力）；或与团练勾结在一起，共同残杀无

辜回民。杜文秀清醒地认识到助汉灭回之举“非汉民之过也,是清朝政治失平之所致也”[57]。清朝贵族为了维护统治,对回汉民族以及各民族内部采取“分而治之”的统治政策,挑拨回汉关系、挑拨各民族内部不同阶层、不同派别之间的关系,强化而不是解决彼此之间的矛盾,甚至制造彼此之间的矛盾,使其不能联合起来,由此达到其统治目的。云南事态恶化后,皇帝意识到各级地方官员在处理民族纠纷、民族矛盾时的错误决策,是云南变乱的一个主要原因。石羊厂回民被杀,幸免遇难者进省控告,后楚雄、广通回民被害者有数千之多,有人到省府递禀上告,不但没有妥善解决,甚至没有一张批示,官府还说回人万恶、杀得好,竟然打发团练驱赶回民、不准他们在省城逗留[58]。统治者助纣为虐,残杀无辜回民,逼起回民起义。局面无法收拾时,皇帝极为恼火:“此次回民滋事半由汉民倡议灭回,以致回民疑畏愤激而成…试思汉回皆朕赤子,本不应有所偏袒,若是启衅之初地方官即从公判断以服人心,何至报复相寻,重烦兵力?今吴振棫即查知回民有负冤之处,而汉民中乘机抢掠可诛者亦复不少,则从前办理错谬已可概见”;“云南回匪滋事,已阅年余。其始由地方官区分汉回之见,不能秉公剖辩。及至势成燎原,复未能分别良莠,剿抚兼施,以至回匪犹蓄异志,常谓汉人欺回,日事报复”[59]。

面对云南地方官员及部分汉族富绅、团练推行的惨绝人寰的灭回暴行,云南回族民众毅然高举武装大旗,纷纷掀起反抗斗争。马金保、蓝平贵起于姚州(姚安),杜文秀起于蒙化(巍山),马德新起于新兴州(玉溪),马如龙起于建水(临安),徐元吉起于澄江,马凌汉、杨振鹏起于昆阳(晋宁),徐元吉于澄江,田庆余起于河西,马联升起于曲靖,马荣起于寻甸。各个起义大军逐渐联合,在东部由马德新、马如龙、徐元吉统领,占领了东南部一些府县城池,并数次围攻省城;西部以杜文秀为总帅,掀起了反清起义。

(二)杜文秀与云南大理革命政权

杜文秀是云南永昌府保山县人,道光二十五年(1845)永昌事变,汉族团练勾结官府屠杀回民数千人,两年后杜文秀与同乡丁灿廷、木文科等一起到北京督察院,递禀控告地方政府勾结团练残杀无辜回民,清政府派林则徐到云南查办。后由于云南社会矛盾激化,团练、部分官吏及汉族恶绅互相勾结,大肆屠杀回民,因此云南各地回民纷纷起义。咸丰六年(1856)杜文秀在蒙化率众起义,很快攻克大理。杜文秀被推举为总统兵马大元帅,宣布遥奉太平天国号令,蓄发易服,旗帜尚白,以甲子纪念,联合回、汉、彝、白等民族,建立大理革命政权,前后持续 18 年,与清政府展开了激烈的抗争。先后攻占城池 50 多座,成为一支重要的抗清力量。18 年间,杜文秀领导的大理革命政权采取了一些得力措施,实行民族平等政策,重用有才干的汉族、白族、彝族人才,一定程度上改善了云南西部地区的民族关系,有利于民族之间的团结。并采取了一些发展经济的措施,积极开展对外贸易、垦荒地、修水利,使其治下地区的经济得到一定程度的恢复和发展。同治六年调集大军东征省城昆明,第二年四月包围昆明,滇东、滇南、滇中回民起义队伍纷纷响应,占据云南 53 座城池。但因缺乏统一指挥,起义队伍内部存在矛盾,清政府乘机调集四川等邻省军队,借助李鸿章购买的洋人的新式武器,疯狂反扑,最终残酷镇压了大理革命政权。公元 1873 年回民起义失败,杜文秀服毒后与清军议和,请求以自己一人换取大理百姓性命,被清军杀害,大理城遭到血洗,城内回民以及大理政权治下各地回民几乎全部遭到屠杀,幸免逃难者,百无一人。

(三)马德新与云南东南部回民起义

马德新以其宗教权威、文化权威成为云南东南众孚所望、统领全局的领袖,他不仅领导了东南回民的抗暴行为,而且影响着东南回民的斗争走向。在西部回、汉、彝各族民众选择革命道路的同时,东南大部分民众支持马德新的议和抉择。

1、领导云南东南部回民起义

无论是清政府的官员,还是站在统治阶级立场上的汉族文人,无论是马德新的赞美者还是诋毁者,都不得不承认,马德新在云南东南部回民起义中,乃至整个云南回民起义中的重要作用及影响。马德新以他的威望,在云南东南部回民起义时,曾经发挥了积极的领导与组织作用。咸丰七年(1857)夏,建水县回民武生马如龙、乡董徐元昌等因省城数千户回民无辜被戮,率领回众赴省伸雪。"时有马复初,迤西下关人也,由天方归来,又名曰老爸爸,道德学识,远过同教,众推为首,率迤东迤南回众,向省进发"[60]。"时曲江三十六营已投回,岳大爷、张大爷等将部众,编为十二营,回龙驿馆五山,号为三军,共有五千余人,公推复初为帅。由宁州经青龙卫街至澂江,又调徐元昌带澂众八百余,又令人通知河西、新兴、河口、寻甸、曲靖,协力报复……"[61]。"头次攻省打稳后,马复初派三老陕驻碧关。……马复初、马如龙驻扎在距省五里之外的万寿宫村"[62]。咸丰八年(1858)二月总督桑春荣邀请四川浙江有声望的回族官吏郑竹生、马协台、李知县、马春龄等人,"与马复初、马如龙订约数条,如龙遂回馆驿。复初以军事委马永,仍以礼拜念经为事,回人亦续归田里"。咸丰十年(1860)十月,马德新、徐元吉率滇南回众第二次围省,总部设在江右馆,部队分扎在各处,总督张亮

基主张招抚，昆明汉族绅士因多占有回民房产、田产而竭力反对招抚，巡抚徐之铭命参将何自清出战，杀害徐元吉等人。咸丰十一年(1861)，徐之铭与练首何自清等人联合，残杀回民，马德新、马如龙率领回民第三次围攻省城[63]。同治元年(1862)七月庚戌徐之铭奏"滇省汉回构衅已久，现经马德新等和解，省垣安谧"[64]。

领导云南东南部回民起义，首先是由于马德新在东南回民中享有的声望和他的掌教身份决定的。回族的伊玛目、阿訇，尤其是学识渊博者，往往是穆斯林的领袖，为民众所爱戴，对穆斯林有一定的号召力。享有"老爸爸"荣称的马德新，被推为回民起义的领袖，是顺理成章的。对于阿訇、伊玛目在回民中的重要地位，那些治理穆斯林地区的清朝官员们深有体会[65]。同治元年正月张亮基写给皇帝的奏折中明确指出："其掌教马德新年已七十。若不乘其尚明大义，可以理喻投诚，倘再蹉跎，彼或先丧，则诸回益无钤束，专待兵力剿除，而劳逸不可同年而语矣。"统治者看到马德新在回民中的重要影响，意识到通过马德新约束回民，收效会远远胜于武力围剿。四月徐之铭奏言："澂江府城，久为回据。本年二月，林自清、岑毓英、马如龙等，会同解散招抚。附省营垒，悉行撤退。嗣据澂江府四品伯克掌教马德新，率众就抚，并秉请委员到任理事…臣查四品伯克马德新，心地公正，为回教所敬服。拟恳天恩，赏给头品顶戴，并赏戴花翎，令充滇省回教总伯克，庶可约束回众，不致别生事端"[66]。吴振棫、张亮基、徐之铭等云南督、抚，借助马德新在回族民众中的威望，试图安抚起义回民，结束对抗局面。

同治二年正月，云贵总督潘铎为除马如龙势力，委派马如龙前往临安府攻打梁士美，暗地令梁士美固守，密调昭通镇杨盛宗速赴临安夹击马如龙，然后尽剿省城内回民。徐之铭得知消息后，认为已经与回民议和，誓不相害。因此密告马德新。马德新大惊，夜调参将马荣入城，潘铎弹压，被杀害，省城岌岌可危。岑毓英令城中

男妇年过60者，手持鲜花，赴马复初公馆，叩求安民，并强行将马德新抬入督署，省城安定[67]。

马德新、马如龙领导的回民起义，目的非常明确：只为复仇，不为谋逆。三次围攻省城，其目的是一致的，“自丙辰年来，舒抚台、潘臬司灭回于前，申有谟、何自清（林自清）加厉于后，力阻和议，大起兵端，遂至回民遭冤，汉夷受害。数年以来，互相残杀，干戈不息，仁人君子不忍见闻。不知者以为回民之仇在汉，汉民之怨在回。谁知生灵涂炭，地方灰烬，其始固误于舒抚潘臬，而流毒实由于何自清”[68]（林自清即何自清）。马德新、马如龙将回汉互相仇杀归因于地方官员和团练——舒兴阿、林自清等人。因此只要求惩处屠杀回民的恶官、坏人，惩治那些屠杀无辜回民的贪官、劣绅、恶棍、团练、香客以及不法汉民。“如龙……听说临人（临安）与回人互斗，把临人如数撵出去，同临兆马及老爸爸说。他二人都说‘……无论哪样人，都有好有歹，有善有恶。好的善的应当保护，歹的恶的应当惩办。如此不分善恶良莠，只以地方种族教道而说，不知要冤枉多少好人’”[69]。马德新在处理民族矛盾时，主张要避免将矛盾扩大。他带领回民抗暴，惩办恶人，反对殃及无辜。宣布自己武装起义不为谋逆，不称王称帝，不与朝廷为敌。而是“为朝廷除贼官，为朝廷保良回”。马德新被统治者的安抚措施蒙蔽，认为政府与云南各地的屠杀回民的恶行没有直接关系，因此承认政府的合法性，承认清政府对待回族和伊斯兰教政策具有宽容、尊重的一面，因此不仅不否定清政府的合法性，而且希望借助清朝政府维护云南地方的安定、保护回民的利益。

与他们相比，杜文秀不仅看到了回汉相互仇杀的社会现实，赴京上访更让他清醒地看到了清政府的腐朽统治及其实行的错误的民族、宗教政策，尤其看到了清政府“一视同仁”的虚伪性，看到了清政府民族宗教政策中民族压迫的反动面：“纯系清政不纲有以致

之”。因此毅然揭起起义大旗，提出“此次出师，纯为满人夺我中夏，主政二百余年，视人民如牛马，以性命如草木，伤我同胞，灭我回族，是以用彰天罚，罪有应得”[70]，……“但得汉回一心，以雪国耻，是为至要……我军有三事焉，始则锄满，次则附汉，三则锄奸……”。清朝统治者的残酷统治，是导致云南回汉相互仇杀的真正原因，是广大回汉人民遭受灾难的真正原因。只有推翻清贵族统治，才能真正解放人民，才能锄尽奸佞，社会安定，人民利益得到保护，回汉才有可能真正相安无事。

马德新在当时复杂的社会矛盾和民族冲突中，不能超越时代的局限性，不能超越阶级的局限性，对清政府的腐朽认识不足。只是本着复仇的心态，针对屠杀无辜回民的不法之徒，对回汉冲突背后的深层原因没有清醒的认识，对杜文秀革命缺乏正确的判断，这是时代的局限，也是马德新个人的局限。但是马德新在处理民族关系时，却能超越民族的畛域，在当时错综复杂的矛盾中，能够以理性的方式有效解决最严重、危害最大的回汉仇杀事件，是绝对不能一概否定的。

2、主持议和

马德新于咸丰八年、十一年两次与政府议和，缔结条约。保证东南回民永不滋事，同时政府采取一定措施，委任部分回族担任官职并保护回民的生命与财产安全。回族武装只保留一部分，其余悉行解散。“咸丰八年正月，马复初等人得知皇帝谕令“持平办理”、“只分良莠、不分汉回”，呈诉求抚，带领聚集在省城的回民就抚，并就城内外街道房屋，如何分画（划），从前被难回民遗产如何拨抵等事宜，与政府官员、回汉绅士、头人达成协议并写立合同，双方署名画押，然后呈递‘永不滋事’甘结，陆续遣散聚居省城的各地回民，令他们回本籍安业。省城解危，道路疏通，人心安定”[71]。

回民选留一千名守于城外，由掌教马德新管带。汉练千人分配六营，其余回众汉练全部解散[72]。咸丰八年八月张亮基奏："云南省城回众，自受抚解散后，良善者既各归安业，凶顽者尚狡焉思逞。臣等设法驾驭，并迭次责令头人，严行管束。查有掌教头人马德新，熟悉经典，深明大义，向为回众信服。前次遣散夷人等，皆系马德新主持其事。本年四月间，汉匪王升等，潜约回民，攻扑省城，经马德新查知，立即传集回众，严词教戒，拒绝凶谋……地方转危为安，人心因之大定。查滇南回务，既不能概用兵力，即当以解散为先。今马德新约束回众，办事实心，拟请赏给四品顶带并有司刊发'管理云南清真寺事务'木刻。如有应办回务，即责令妥为承办，既坚其图报之意，且畀以控制之权，则弹压凶邪，自更得力。"[73]皇帝谕令：云南回子掌教马德新，归诚效力，办事实心，著赏给四品顶带，以示鼓励。所有该省应办回务，即责成妥为承办[74]。

咸丰八年议和后，政府官员徐之铭以及不法团练违约，屠杀回民。再次激起回民起义。咸丰十年、十一年第二次、第三次围攻省城，未能克服。咸丰十年十月，马德新递禀徐之铭，恳请招抚。徐之铭奏请皇帝"回务掌教马德新、副掌教徐元吉，心地明白。武生马如龙，人甚爽直，兼有谋勇。现具禀称，共愿安抚回众。臣拟饬令办理，以冀早日蒇事"，皇帝批示"回务掌教马德新、副掌教徐元吉、武生马如龙，既据禀请，情愿安抚回众，实属深明大义。著即饬令马德新等妥为办理。其抚回事宜，并著张亮基等妥议具奏"[75]。然因汉民多占回民房屋，不愿政府抚回，巡抚徐之铭与练首何自清、何有保滥杀各处回民，擅杀徐元吉，逼迫前来抚回的浙江官员马春龄自尽。后因不抚不能弥乱，因此同治元年双方再次议和。

与清政府议和的原因：第一，马德新认为回族与伊斯兰教在中国力量很小，只能与汉族和平共处，借助政府求得保护。"我们回教在中国内很少，若与汉教争斗，终要失败的。我们所赖以存在

的，就是道德与法律。不道德的行为，犯法律的事情，照儒家书理是做不得的，照回教经义更是不能违犯的。若是我重道德，守法律，人不重道德，不守法律，欺辱我，侵害我，我还可以诉法律。若是我们违犯法律，还有什么保护我们？照你们这样做，是要不得的。"[76]云南回民起义之前，甘肃、陕西等地的回民起义，均以失败而告终。广大回族穆斯林在清政府残酷的军事镇压和拉拢、分化政策下，起义或被残酷镇压，或被安抚。起义的失败，统治者的残忍屠杀，给广大回族人民、给中国的伊斯兰教，带来了巨大的灾难。这个结局对马德新有很大的影响。使他面对清政府强大的军事力量，对改朝换代的革命缺乏信心。甘肃陕西回民起义的失败，使他看到对抗朝廷对回族、对伊斯兰教、对国家都不利，因此选择了与朝廷合作的道路。他面对清政府强大的军事力量，深知没有共同地域的回民，在力量上与政府有巨大悬殊；各处的回民起义队伍各自为阵的状况，使他清醒地看到与强大政府的对抗最终必然以失败告终，将会给回族、伊斯兰教带来更大的灾难。他看到了清政府具有统治人民、压制回民的反动的一面，但同时也看到了清政府还具有管理社会、维护社会稳定的一面。伊斯兰教世界7年的游历，使他深知没有强大政府领导的世界穆斯林，不能走上发展道路，也无法抵挡外来的侵略，他以为无政府的社会中，人民的生命和财产安全不能得到保护。

第二，马德新、马如龙举事后，曾经积极配合、响应滇西大理革命政权，通过牵掣清朝兵力，来援助杜文秀领导的滇西革命，但是由于云南东部、南部、西部众多将领彼此之间缺乏很好的沟通和联系，相互的目的不尽相同，甚至彼此之间还有利益矛盾，因此自始至终东南部与西部大理革命政权没有真正联合起来。马德新、马如龙三次围攻省垣，同时举事之滇南其他回民将领不能给予全力援助，西部起义军也无法援助东部回民。云南起义回民没有最终

联合起来，固然与清朝统治者的分化政策有关，但是各起义队伍之间、各起义将领之间从一开始就存在着矛盾和分歧，迤东、迤西、迤南各自为政，不能联合行事，并且起义一开始就通过协议划分利益范围，本地方、本派别利益至上，这种狭隘的地方主义、宗派主义思想不利于各起义队伍联合起来共同抗击敌人，给敌人留下了分化瓦解的空间，最终使清政府能够拉拢、利用一派，打击另一派，最终扑灭了革命的烈火。

其三，清政府在统治前期所实行的民族宗教政策有其宽容、值得肯定的一面，清朝前期皇帝颁谕保护伊斯兰教和回民，重用回族中的文武人才，深受广大回族穆斯林的欢迎和拥护，也是不少回族上层人士甘心效忠于朝廷的一个重要原因。清朝统治者对部分穆斯林实行拉拢与分化策略，马德新被授予“二品伯克”，“滇南回回总掌教”。马如龙的叔父马继美（前九江镇总兵）为国捐躯，身后赐以忠愍，十八省建立寺祠，春秋受享。马如龙的堂弟中，三人受赐为举人，三人荫袭，马如龙本人先后被赐以“三世忠贞”、“赤心报国”、“世传忠勇”。清政府赐官封爵发挥了一定的作用，使马如龙等人全心全意效忠于朝廷。马德新也被清政府的政策蒙蔽，客观上被清政府利用。

其四，中国传统的忠孝信义思想及价值取向深入人心，回民知识分子和精英大多接受了这种忠孝信义的价值观念。在思想意识中，常常把忠君、孝亲与信仰相提并论，在实践中，以此作为行动的指南。我们考察清朝众多的回民起义将领，绝大多数勇敢的将士最后都以投诚言和来结束起义。除了统治者的诱惑及物质上的拉拢外，广大回族领袖的忠孝思想、忠君爱国的思想也是不能忽视的一个因素。正如马如龙所说“不知自古帝王之兴，有天命存焉。目下当知受职，则清朝在一日为一日之臣。不敢为逆”。马德新从未自称大清臣子，但是受传统思想影响，忠君与爱国的思想观念对他

的行为必然会产生一定的影响。历史上思想界一直把农民以暴力反抗暴政的举动称做"谋逆"、"叛逆",为正统伦理观念所不齿。马德新、马如龙在起义之际,就宣布自己只为复仇,不为谋逆,正是他受中国传统观念影响的最好说明。

其五,宗教思想的影响,也是马德新、马如龙议和的一个因素。"我回之百战百胜者,盖以穆民之用兵,非存心争名夺利,为顾持教门,是以真主保佑"。"若诚有天命,自必生出机会,或改革易鼎,尔时再为拓土开疆未晚,何者? 盖有天命,自不必然而然也。若无天命,而妄欲以人力地利智术,取尊位,据疆土,势必不能。"马如龙把革命的胜利归因于天命,归因于真主的护佑。忽视人的积极性和能动性。只看到历史上人民起义的失败与负面影响,看不到人民的力量以及农民起义对历史的推动作用。目前我们尚未找到马德新评价农民起义的史料,但是从马德新的学术著作中,我们发现他对回族的生存与发展有着深刻的反思,他反对民族极端主义者挑起的仇杀,反对狭隘的民族主义,主张回族与汉族和谐相处、互相尊重;主张伊斯兰文化与儒家文化"和而不同"、相互包容;主张回族在坚守信仰的同时,对外开放,积极学习其他文化尤其是儒家文化的精华部分,以利于自身的生存与发展。这些思想当是马德新选择议和道路的深层原因。

3、援助杜文秀

云南回民起义初期清军多次派兵征伐西部大理革命政权,均未成功,其中马德新等东南义军阻扰清军西征、援助西部革命的义举发挥了重要作用。

同治十三年五月岑毓英奏言:

> 滇省军兴十八载,沦陷五十余城。贼中著名凶酋,有杜文秀诸逆,而主谋倡乱则马德新也。该逆又名马复初,

大理府下关人。幼赴甘肃及关外回疆学经，回滇传教，到处信徒，呼为汉室老爸爸。咸丰六年，因汉回互斗，遂首倡谋逆。袭踞澂江、昆阳、新兴、寻甸、呈贡各府州县城池。七年围攻省垣。前督臣恒春忧愤自尽。附省死者，不下数十万人。八年，前督臣吴振棫、抚臣张亮基入滇招抚，奏请赏给马德新四品伯克职衔，委充正掌教，并以徐元吉即徐阿訇为副掌教。原冀开导众回，遵听约束。乃竟包藏祸心，复遣党陷武定，破九甲，屠戮居民。前署提督褚克昌带兵西征，连克沙桥、云南驿一带地方，杜逆告急于马德新，该逆首即遣其伪率赴援。十四年四月，屠楚雄，褚克昌腹背受敌，全军覆没。十月袭省城，徐元吉中枪死，始退归澂江。十一年，又率众围省。前抚臣徐之铭、林自清，力不能支，于同治元年春间，与贼议抚，奏请给马德新二品伯克职衔，其余皆优保官职。二年正月，马德新复主使马荣等，刺死前署督臣潘铎，妄拟僭称王号。杜逆本马德新传教门徒，割据迤西，受其指使，书信往来不绝。六年，前督臣劳崇光兵卒，臣远征猪拱箐。省城空虚，该逆密通杜逆，大举窜扰，连陷二十余城，围省二年，大局垂危。罪魁祸首，万死不足以蔽辜。现在群逆削平，而该逆假息新兴，且新兴寻甸投诚回众尚未遣散，偿被煽惑，恐滋事端。本年三月臣商令前鹤丽镇总兵马忠，驰往查办…生擒逆首马德新。臣饬云南府知府毛庆麟等弛往迎提。行至呈贡县之安江村，该逆绝粒垂毙。遂讯明，就地正法……臣查逆首马德新，扰乱全滇，实系元恶太凶。[77]

九年……伪军师马复初，时在昆阳，飞书杜文秀，言克昌所领皆迤西精锐，恐不能敌，已密令门生马献（马献

即马如龙)为总统三迤兵马大元帅,马荣副之;率杨振鹏、马忠、马青云、田庆余等,自易门袭其后,成败在此一举云云[78]。

同治元年夏马联升……从马复初谋,仍降杜文秀,约共寇迤南,授伪镇北大将军[79]。

同治二年春马荣……马复初在省,回众欲以平南王奉之,俟省城得手,即当发布。复初以助攻临安为名,各处密约乘机图省。复初惧杨振鹏大理生事,东西水火,致碍全局,禀请自愿入大理议和,阴为联络东西计。既至,语文秀以大吏现授东回重权,系以毒攻毒计划,我等宜将计就计,挟权据地,东西联合,三迤鼎足分滇,使官堕回术中,不可使回堕官术中,彼此幸勿自相吞噬。遂挟杨振鹏东归,令马如龙授以原官[80]。

同治二年(1863)十一月滇省大概情形,不特大理逆回杜文秀等恃险负隅坚不受抚,即省回马复初及岑毓英、杨振鹏等亦俱心怀叵测[81]。

同治五年春,提督马如龙奉檄讨回匪,进屯镇南,兵溃,奔还昆明……马复初又数数飞书敦促(杜文秀),谓中原现就肃清,东西回众,若不合力攻据全滇,他日劲旅长驱而来,吞脐何及[82]。

杨玉科克嵩明,擒蔡廷栋夫妇解省,马如龙认为义子蓄谋第内。数月,马复初言于如龙,纵之归,复陷缅宁[83]。

同治九年,清军攻姚州,围困数月后,城内回民"已有降意,暗约蒙化匪预备降金,时马复初信至,令暂守月余,伺马如龙兵至乃降"[84]。考虑到马如龙念及回民之情,在善后处置时尽可能照顾无辜回民。故马德新写信要姚州城内回民等马如龙兵至再投降,

然而杨玉科严督部下奋力围攻，回众纳款，大将军蓝金喜、大司军马金保等数将领被杀。

上述所引史料为清政府的极端派官员或汉族文人所作，他们站在统治阶级的立场上，对马德新大肆诋毁、攻击和诽谤，颇有失实之处，如污蔑马德新有被回众奉为平南王之意，皆为荒诞之谈，毫无事实依据。透过偏见，我们看到这些资料中还有真实的另一面，即马德新确有援助杜文秀之举。咸丰六年提督文祥调川兵剿杀大理政权，马德新等围攻省城，逼迫文祥调兵回援，西部转危为安；九年，提督褚克昌率大兵进剿西部，连连取胜，"连破沙桥各要隘，进住云南驿"，马德新派馆驿、澄江回民攻陷广通、楚雄、镇南，断其后路，使褚克昌全军覆没；同治二年，派马联升、马荣挫败潘铎进剿大理计划。同年马德新亲赴大理，奉劝杜文秀应针对政府以回制回的恶毒政策，采取东西回民联合等措施，以免内部自相残杀。虽然都是回民，但信仰有淡有浓，价值观念因所处地位不同、所受教育不同而不尽一致，意见牴牾往往演变成分道扬镳，最终被反动统治阶级各个击破，甚至在内部化为敌我，内讧不断。这种历史悲剧，在清代屡见不鲜[85]。马德新不满清政府以回制回、分化回族并在回族中制造矛盾的恶毒政策，告诫回民不要上当；他既反对回汉之间的相互仇杀，更反对回民内部的自相残杀，因此想方设法阻止这一悲剧的发生，这是马德新的真实想法。

4、劝杜文秀议和

马德新为履行"滇南回回总掌教"的职责，为配合政府维护云南地方的安定，受清朝官员和马如龙委托，数次劝导杜文秀与政府议和。咸丰八年马德新第一次与政府议和后，就写信劝导杜文秀[86]。同治元年与清政府二次议和后，马德新再次劝说杜文秀及其部下与政府议和[87]，遭到拒绝[88]。同治三年，马德新被派往大

理和谈，由于他在迤西回民中具有较高的威望而受到大理政权的盛情接待，“大阿訇在说明他到大理来的目的后，叙述人民因得到和平可以取得的物质上的利益，及使杜氏认识到要使云南脱离内战灾祸的急切必要，且又预言杜氏的高位不能长久保持……他又谓，有一天，满清政府平定了扰害其他各省的变乱后，必转移全部兵力来对付云南，因为云南金属矿产的富饶对于国家很宝贵，清廷决不能放弃。”[89]但马德新大理之行并没有达到预期目的，而与杜文秀达成一项“东西分界”的协议，规定大理起义军与清军以楚雄为界，“各守本境”，不相侵犯。此协议遭到云南地方当局的反对[90]。同治六年杜文秀派田余庆攻打省城，“九月廿八日，将东西营、大营完全占了，大司利(指田庆余)移住大营清真寺内，这时提台又请马复初来说田庆余投红旗(指清军)。至州城，庆余不纳，更令人于城上开枪。复初无法，暂住大营。大司利佯言会复初商和议，籍故将各营占据”[91]。事实告诉我们，马德新先后数次奉劝杜文秀及其属下与清政府议和，其目的在于通过议和，结束长期的回汉民族之间的相互仇杀。因为在马德新看来，当时的主要矛盾是回汉之间的冲突、仇杀，他以为，议和能够带来和平。更重要的是，马德新认为与强大的政府对抗，回民毫不妥协的反抗斗争，不利于伊斯兰教和回族的生存与发展，因此主张通过与政府签订协议，通过回汉族之间的相互理解而营造和平的环境，为云南回族、为伊斯兰教赢得生存与发展的空间。

5、隐退与被害

据记载，马德新第一次与政府议和后，就把军务交给马永。尤其在同治二年短暂的“护理云贵总督”之后，马德新看到了扑朔迷离的政治局势和纷繁复杂的社会矛盾，毅然栖身于学术活动中，一面培养弟子，一面著书立说，将他强烈的社会责任感和救世济人的

胸怀融入学术中，阐述伊斯兰教的教义、教法及伦理道德知识，介绍伊斯兰教的天文、地理、历法知识，同时积极谋求伊斯兰教与儒家文化的相互认同，要求统治者和汉族文人士大夫勿以异端看待伊斯兰教；他引导广大民众化解仇恨、冲突，珍视自身文化传统并尊重其他民族的文化和宗教信仰。他前后著书几十部，仅汉文伊斯兰教著作就有30多部(其中部分为弟子协助完成或由弟子译为汉文)。十几年中，培养了多位精通阿拉伯语、汉语的弟子，他翻译《古兰经》，整理、刊刻前人作品，为中国伊斯兰教学术思想的发展、为中国伊斯兰教的教育尤其是对云南的经堂教育作出了巨大的贡献。他开创了经堂教育云南一派，采用阿拉伯语和汉语并授的教育方式，在经堂教育中应用阿拉伯语、波斯语及汉语伊斯兰教著作，为提高云南穆斯林的宗教学识和文化学识奠定了基础，使云南成为中国伊斯兰教的一个学术中心。

杜文秀大理革命政权失败后，回民遭到残酷屠杀。双手沾满回族鲜血的岑毓英惧怕马德新在回民中的威望，1874年派其心腹鹤丽镇总兵马忠(回民)将马德新诱骗到呈贡之安江村，残忍地杀害了年已八十的德新老人。史书记载了那些沾满回民鲜血的统治者的恶行："复初名德新……熟谙回教经典，机警过人，同治癸酉后，回乱大定，匿迹里门。岑毓英既都云贵，虑其包藏祸心，密檄鹤丽镇总兵马忠图之。忠家呈贡之安江村，因托词邀复初到村念经。既至，出檄示之，复初请沐浴而死，许之。旋就门前正法，传首省垣"[91]。

三、赞美与诋毁——对马德新的两种评价

历史对马德新的评价极为复杂，清政府在云南回民起义之初

认为他带领回民抗暴戕官、占据城池,视其为"叛逆",后知马德新等只为复仇、不反朝廷,双方议和,政府先后授予他"四品伯克"、"二品伯克"、"滇南回回总掌教"的称号,肯定了他对云南东南部地区社会稳定所起的积极作用;在清朝的满汉官吏中,理性派认为马德新对云南省城一带的安定,发挥了积极作用,肯定他"能申明大义","能约束回教","具圣贤作用"。极端派则认为他是"叛首"、"逆贼";穆斯林对马德新的评价也截然不同,有人把他看作云南东南回民的保护者和功臣,认为他对云南的伊斯兰教作出了巨大的贡献;也有一部分回民对马德新率领云南东南部起义回民与清政府议和持有异议,甚至有人把他叫做回民的叛徒,说他对云南回民具有不可饶恕的罪行;还有个别不了解历史的人,称他为"屠杀云南哲赫林耶起义——大东沟回民起义的刽子手"。总之,对马德新的评价,或语焉不详,或毁誉失真,或情感失度,或理念偏执。以往的研究大多从某一个角度,或者受时代的、政治需要的影响,往往采取二元对立的思维方式和价值判断,以完全否定、盲目批判的方式,对马德新及其活动作出具有鲜明阶级立场和时代局限性的评价。甚至对马德新的评价与某些主流政治意识形态纠缠不清,使学者难以对其进行严肃的学术研究和客观公正的评价。今天看来,无论是站在清政府或汉族地主阶级的立场上的政治评价,还是20世纪中叶在极左思潮指导下的学术评价(肯定、歌颂杜文秀革命派,否定、批判马德新妥协派),都忽视了马德新所处时代以及当时各种事件的复杂性,服务于政治的学术研究,必然会影响学术研究的独立性和客观性。简单的价值判断、特定历史时代的、特定政治立场的、单向度的思维方式,既不足以解释历史,也无助于指导现实。既不能正确揭示具有多样性和多面性的马德新的政治思想和学术思想,也不能充分说明复杂的社会背景下社会、民族、宗教关系的复杂性。

（一）肯定与赞美

咸丰八年、同治元年，马德新因有功于平息云南东南及省城的社会动乱，先后被皇帝授予“四品伯克”、“滇南回回总掌教”和“二品伯克”等称号。清政府的各级官员纷纷赞扬马德新的功德。议和在当时得到了清中央政府和云南地方政府的肯定，得到了云南东南部广大回汉族百姓的认可和赞誉。清中央政府因马德新主持议和，能够安抚东南起义回民，先后授予他荣誉称号，要求马德新约束东南回民。当时云南地方官员从总督、巡抚到下级官员，多对马德新的议和行为予以高度赞美：

咸丰九年云贵总督张亮基奏“咸丰七年……臣到省后……，谕令回众汉练，择其勇敢诚实者，各留千名。回众交掌教马德新等管带，练众分配六营，余俱遣散。数月以来，不但汉练在营守法，即城外之回亦未滋事[92]；张亮基盛赞马德新“公真为名世特出之人，维系国家安危之事，前经滇南回汉械斗，公曾周旋其间，竭力解和，得救亿万民命涂炭之厄，军民无不感激”[93]，称赞马德新“伸明大义，能约束回教，以正保汉即以保回，实能以菩萨心肠，具圣贤作用”（《四典要会·张石卿序》）；

赐进士出身、翰林院编修、国史馆纂修，云南巡抚徐之铭同治元年（1862）七月庚戌奏……滇省汉回构衅已久，现经马德新等和解，省垣安谧[95]。他先后为马德新《醒世箴》（同治二年刊）和《朝觐途记》（汉文本）作序[96]，称赞马德新“高年硕德，冲渊恬澹，弭浩劫，普美利于不睹不闻，史乘有不能泯者，奚俟赘笔”（《朝觐途记》，徐之铭序）；

云南分巡迤东兵备监管水利驿传道汪复一称赞：“滇疆频岁多故，复翁伸明大义，统束同教，真庸中佼佼者。余奉檄招抚识翁于

万寿宫……其以婆心药言，普化大众，散郁(欝)和衷，归根复命，以还天府，庶不负国家二百余年怙冒之恩，并不背认主宰本身之经旨云”(《四典要会》注复一序)；

马兆龙赞美马德新“维系国家安危之事，前经滇南回汉械斗，公曾周旋其间，竭力解合，得救亿万民命涂炭之阨，军民无不感激，公乃不贪名爵，隐归林下，绎作各部经书……公再三叮咛，惟恐穆民中误蹈歧途，而愿天下人同归于正道矣”(《四典要会》马兆龙序)；

马德新的弟子马开科赞美老师“夫子不幸而生于变乱之际，尚能以经术而化干戈，以盛德而感蛮貊，作苍生之保障，心可谅于天地鬼神。受国王之抚绥，功直垂诸鼎钟竹帛。极之天道，能挽世运，能回未始，非圣学能明以致之也”(《四典要会》马开科序)；马德新另一位弟子、后来担任清朝贵州省安南县知县的马安礼对老师同样给予高度赞赏，他撰写的马复初墓志铭为我们了解马德新提供了一些史料。

对云南回民起义颇有研究的法国人罗舍对马德新也持积极肯定的评价：“回民首领很有力量强逼官方接受适合于他们的条件。倘若马德新为私人的野心欲望所驱使，借强大军队的辅助，愿意独立自主，那不需两个月的时间，他就可以占据云南全省三分之二的地方，以大元帅的名义设立政府于省城，但是马德新没有，他与政府议和，他们(清政府的满汉官员)不愿意使马德新一无所得，乃让他以道台之职，但这位大阿訇辞让不受，谓得为一位和平的促成人便满意了”[97]。

白寿彝先生在解放前对马德新为平息云南回汉冲突所做的积极努力予以肯定的评价。他作于30年代的《滇南丛话》[98]指出：

> 至于咸丰同治年间，我教之厄难亘十八年，复初以我教之硕望，当汉官之借重，身处危疑之地，其对宗教及对

当时政府之是非功过有难明者。在汉满官吏方面，一方面为复初以书撰序，备极赞扬，另一方面则奏疏表章中极论复初之大逆不道。在回教方面，则迤东南及迤西之论述亦偶有不同者。大体言之，复初对于宗教及对于当时政府，固皆不为无功之人。然如何分析此错综矛盾之资料，以求得至当之归，此更为一大工作，非史学素养厚并作长期之研究，不能胜任也……复初对于后来云南伊斯兰文化影响甚大。近年云南回教在宗教知识方面水准之高，与复初不无关系。

这篇文章具有独立的学术精神，由于发表时间较早，加之处于日本侵华期间，其影响不大。

云南一些回族穆斯林每逢马德新忌日，纷纷自发前去游坟诵经，纪念老爸爸，表达他们对马德新的崇敬之情，这是对马德新最真挚的认可和赞赏。

（二）批判与诋毁

我们也看到，诋毁、否定马德新的言语充斥在汉族官吏、文人士大夫所编写的史料中。编于民国时期的《大理县志稿》，编者均为汉族文人，对马德新持坚决否定的态度，认为他不仅策划了云南回民起义，而且始终领导着回民起义。不仅如此，他们对忠心耿耿效力于清廷的马如龙，也深恶痛绝。

回首马复初，散布流言，谓滇垣之妥福妥寿既诛，巡抚舒兴阿命剿滇西回方八百里，回众闻之，乘机蜂起[99]；

褚克昌率师西征……回掌教马复初在澄江恐西回不支，密促马如龙、杨振鹏等东南回十三大营，由新兴、易门…窜扰楚雄，断褚军后路…褚克昌大败[100]；

同治二年(1863)正月十五日壬戌署武定营参将马荣奉回民总掌教马德新之命,率二千人于初八日入昆明,踞五华书院,分扎各寺庙。署云南总督潘铎前往劝谕,不听,本日,潘铎及知府黄培林均被害,马德新遂称护云贵总督[101];

大理下关回教老爸爸马复初,必欲成其在云南扩张回教之志愿,自是由省驰至大理,与文秀等筹议,谓"省吏授东回重权,使同类相残,此最毒之狡谋。吾辈应反其道行之。必使彼官吏等入我范围,吾曹不可坠其术中"。密议多条,其经宣布为人所知者,惟东西分界一事。西军以镇南、定远、姚州、白盐井为界,东军以楚雄、三井、大姚为界。议定,复初仍以振鹏东归[102];

同治三年骆秉章奏……云南回患变诈百出,杜逆窃据大理,马德新近在省城,已成固结莫解之势[103];

同治四年(1865)七月皇帝责令属下"马复初、杨振鹏据称实为叛逆首犯,如果属实,即著劳崇光、林鸿年设法严拿,讯明正法以寒贼胆[104];

同治六年三月总督劳崇光檄提督马如龙攻镇南,中协副将杨振鹏攻姚州……八月杜文秀遣刘诚、刘应贵援永北……如龙、振鹏皆未战而溃。……振鹏代表东回,与西回定盟,约取省垣……皆受马复初之所指画也;[105]

同治十二年皇帝下令刘岳昭、岑毓英将云南回民起义残部"悉数剿灭,务绝根株"[106],并再三叮嘱"其有著名贼党漏网伏匿者,仍当严密搜捕以绝根株"。善于钻营的岑毓英为投主子的欢心,遵照皇帝的指示,把80岁的马德新老人砍头治罪,并捏造罪名"主谋倡乱则马德新也","臣查逆首马德新,扰乱全滇,实系元恶太凶。"[107]

上述引文多为汉族士大夫或清政府的极端派官员所作,他们

出于种种偏见，污蔑马德新是组织、策划并自始至终领导云南“叛乱”的“罪魁祸首”，污蔑马德新为了在云南扩张伊斯兰教的势力，煽动回民造反，甚至污蔑马德新是“扰乱全滇”的“元恶太凶”。皇帝在同治四年接到云南地方官员诬称马德新是“叛逆首犯”的奏折后，下令调查并指示如果属实就要严拿、正法。而岑毓英在血腥镇压云南回民的革命起义之后，最终残酷杀害了马德新。

（三）“叛徒”说的历史背景及其局限性

清代中国穆斯林与政府的对抗持续了数百年，广大回族人民追求民族平等、追求信仰自由的革命精神，博得了国人的敬佩。但是在清朝统治阶级的史籍中，回民起义与千百年来各民族的农民起义一样，被污蔑为“匪逆”、“叛逆”。直到20世纪才得到正面肯定。回民在清代的反抗压迫的武装起义，受到革命者的高度赞扬。孙中山曾经发表演讲，指出回族是清代受压迫最深、革命最坚强的民族；早期共产党人非常重视回回民族的问题并对清代回民起义给予高度评价。后来由于种种原因，“农民起义在中国受到前所未有的重视，成为学术研究的一个重心，甚至成为整个史学界的主题”[108]。20世纪50年代以后学术界深受意识形态影响，服务于极左政治的史学研究极力推崇革命斗争，对历史上的农民起义、农民暴动给予了前所未有的全面肯定，农民起义和起义领袖推动历史进步的作用被不恰当地夸大，被看作是推动历史进步的杠杆。相应地，历代统治阶级的反动性也被过分夸大，史学界在无情批判统治者对广大劳动人民的剥削与压迫的同时，几乎彻底否定了历代国家政权在社会管理、社会组织以及文化建设等方面的积极作用。在极左时期，基于军事斗争基础上的敌我分明的两极化思维模式影响颇大。在这样的社会背景、思想背景下，农民起义领袖被描述

为高大全的英雄人物，武装革命受到热情的赞誉、美化，而一些非激烈对抗的革命行为被看作投降、叛变、变节，与政府合作的历史人物一概被称做“叛徒”，扣在马德新头上的“叛徒”帽子就是那个时代的产物。当时某些史学者无法摆脱意识形态的影响以及时代思想的局限性，把云南东南地区的回民起义与西部大理革命政权简单地对立起来，轻率地把马德新领导的东南回民与政府的议和行为称做“叛变”，不加区分地把马德新看作与马如龙一样投敌求荣的“叛徒”。“叛徒说”有其特定的历史环境，今天我们应该运用辩证唯物主义和历史唯物主义的观点，反省历史，重新审视“叛徒说”，以求得出公正的结论。

云南汉回之间始则诉讼相争，终则干戈相见，从零星的回汉纷争，发展为一地的回汉仇杀和小规模械斗，进而演化为大规模的仇杀，混战期间，杀人如麻，回民遭到惨痛损失，汉民也是满目创痍。马德新领导回民起义，为的是替无辜死难的回民报仇，为的是讨伐杀害回民的团练与不法分子，为的是给云南回民寻找生存空间。但是在那个极端混乱的时代，在那个强权压倒公理的时代，欲使回民复仇的合理行为合法化，惟有得到官府的认可。马德新深知，与政府的毫不妥协的激烈对抗，只能把同样仇视不法团练的云南官府推向敌对面，只能使政府与汉族团练及不法汉民结成强大的、牢固的联盟，使他们以镇压回族叛乱为借口而进一步屠杀回民，那时不仅不能惩罚屠杀回民的凶手，还会使回民遭受更大的损失。马德新清醒地看到，缺乏共同居住区域的、高度分散的回民，与人数十倍、百倍于自身的主体民族的对抗，与拥有百万军队的政府的激烈对抗，终究只会给回民带来灭顶之灾。为避免回族遭受更大的损失，只有采取务实的措施。以一定程度的妥协，换取政府的支持，从而惩处凶手，保护回民。他采取议和的目的在此，他奉劝杜文秀与政府议和的目的也在此。马德新所处时代，整个伊斯兰世

界在西方强势力量的攻击下，日渐衰落；甘肃、新疆、陕西回族等穆斯林起义的失败，统治者的残酷杀戮，给广大回族人民和伊斯兰教带来巨大的负面影响，无情的现实使马德新意识到毫不妥协的革命要付出惨痛的代价。他认为在当时复杂的社会环境中，面对一个强大的政府，毫不妥协的革命不仅难以成功，而且可能使回民遭受更大的灾难和更深重的压迫。

战争、动乱使云南广大回汉族无辜百姓遭受巨大的生命财产的损失，生灵涂炭的现状使马德新等选择了与政府议和道路。我们认为议和不是投降，不是建立在损害广大回民利益基础上的行为，更不是马德新求荣卖族的行径。马德新与马如龙不同，马如龙在东南起义回民三次围攻省城时，身先士卒，勇敢对敌，曾经是回民起义的优秀将领。与政府议和后，马如龙也曾出兵牵制前往迤西镇压杜文秀的褚克昌，援助杜文秀领导的西部革命。他曾经保护过一些回民将领，但是因为对革命缺乏信心，马如龙完全效力于政府，他不仅血腥镇压大东沟哲赫林耶穆斯林起义，而且帮助清廷镇压西部起义回民。他为清军捐输，残酷屠杀起义将领[109]。而马德新带领回民议和，其目的在于为回民寻求一个生存与发展的空间。议和的目的、议和的操作、议和的客观效果，都表明议和是马德新主观上为维护回民利益的务实选择。通过和约，他选择了一条非对抗的方式，期望在政府的保护下，广大回汉人民能够安全地、友好地生活在一起[110]。从议和的实际效果看，议和对回民曾经起到了一定的保护作用。议和后回民拥有部分政治、经济、军事权利，有一定的自我保护能力。根据史书记载，咸丰八年新任总督张亮基抵达省城后，回民四处看守，一切文报均需回民拆看后始能发递，回民还在省城之外筑一小城抽税，所收税银半月归官，半月归回民使用，以致省城贸易铺户尽属回人[111]。由此可知，马德新主持议和，在受招就抚后的一段时期，回民的利益实际上得到了一

定程度的保护，回民同时还享有一定的政治、经济特权。同治元年议和后，“如龙在省，独操黜陟文武、盈虚赋税全权，坐拥巨赀。督抚远驻蜀黔，未履滇境，宋延春兼权督抚事，拱手画诺而已[112]；同治二年皇帝对“省城兵权利权均归回民”非常不满，斥责“徐之铭陷附回民以为护符，是非倒置，任意欺罔，实堪痛恨”[113]。

事实证明，极左思潮影响下的云南回民起义研究存在一定偏颇，贴在马德新身上的“叛徒”标签，是错误的。议和不是投降，而是特殊环境中的务实选择。马德新所选择的议和行为，是联合政府制止当时云南社会动乱的务实抉择，是为云南回汉民众谋求安全的生存空间的举措，绝非惧怕革命的胆怯行径，更不是贪求名利的投机行为。

无须讳言，议和具有一定的负面影响，议和在客观上对云南东西部回民的革命斗争产生了消极的影响，也为清政府实施以回制回的恶毒政策留下了空间。马如龙被拉拢，成为清政府镇压西部回民的帮凶，而马德新本人也被利用。第一次议和后政府背信弃义，杀害了不少住在省城的无辜回民。同治二年“护理云贵总督”又被视作一场闹剧。乱世之中，不少人因议和而放弃了斗争，东西部回民始终不能联合起来共同反抗清政府。议和后对政府的过于信赖又使回民不时受到算计、遭受损失。马德新寄希望于腐朽的统治者，试图依靠一个专制的政府，终究不能为广大民众谋求真正的幸福。他错误地把回汉民族矛盾当作社会动荡的重要原因，而看不到统治者的压迫、剥削以及不平等的社会制度和错误的民族宗教政策才是回汉人民苦难的真正原因。马德新有其历史局限性。

【注释】

〔1〕1492 年新大陆的发现，世界事务的重心向西转移，地中海商业上的重

要地位被替代，直到1869年苏伊士运河被开通后，才发生变化；1498年发现了从欧洲绕过好望角而抵达印度的海道之后，国际商业道路就从阿拉伯东方转变方向，葡萄牙人代替了阿拉伯人和叙利亚人在东西方商业活动中的重要地位。阿拉伯国家，在商业上成了旁道，使得以商业贸易为经济支柱的西亚、中亚及东南亚穆斯林，受到巨大损失。

〔2〕我们认为苏非主义既有宣传、扩大伊斯兰教势力的积极作用，也有不利于伊斯兰教发展、使伊斯兰教发生分化等消极作用。

〔3〕瓦哈比教派运动，18世纪末兴起于阿拉伯半岛的纳季德，是正统派穆斯林掀起的自我改革、反对偏离正信以及反对外来侵略的社会运动。宗教上反对背离认主独一思想的学说与行为，政治上反对奥斯曼帝国的统治和压迫，一方面号召纯洁信仰，另一方面建立伊赫瓦尼制(兄弟)(打破地域限制的基层组织，由商人、教师和农民或牧民组成，人数从千到万不等)。强调严格的一神信仰，反对一切含有多神崇拜、偶像崇拜的行为，反对圣徒、圣墓、圣物崇拜。强调《古兰经》和圣训在信仰中的基础地位。与沙特政治军事势力结合，一度控制了纳季德地区，先后攻占伊拉克等地，捣毁了许多圣墓，1818年土耳其苏丹派遣埃及总督穆罕默德·阿里出兵镇压。瓦哈比教派运动一度处于低谷。20世纪初，在伊本·沙特的领导与支持下，瓦哈比教派再次兴起并成为沙特阿拉伯的国教。瓦哈比教派运动对近现代伊斯兰世界产生了很大影响。

赛奴西运动，是19世纪在北非影响最大的伊斯兰教社会运动。是伊斯兰教世界苏非主义自我调整、反对异化的社会运动。近代伊斯兰教复兴主义兴起后，苏非的思想和修行方式受到瓦哈比教派的猛烈批判，为了自身的生存和发展，苏非派内部出现了协调与适应的潮流。宗教上调整学说，主张以《古兰经》、圣训为信仰的基础，不排斥伊斯兰教教法。思想上推崇安萨里，疏远具有泛神论倾向的伊本·阿拉比，使神秘的宗教功修服从于认主独一的信仰，放弃消极人生观，倡导积极入世；简化宗教礼仪，纯洁内部组织。赛奴西1837年在麦加建立札维亚作为传教点。后到北非发展，在赛奴西苏非教团的基础上，建立与北非游牧民、农民生活方式相适应的社会基层组织札维亚，联合分散的部落、部族，开展圣战，反对奥斯曼帝国统治，反对法国、意大利及英国等西方殖民入侵。

19世纪印度各地穆斯林也掀起了伊斯兰教的复兴运动，1826年由阿赫默德·沙希德发起的圣战者运动，组织穆斯林开展对异教徒的战斗；沙里阿特与杜杜米扬父子领导的神圣义务运动，反对伊斯兰教内部的黑暗势力和烦琐的宗教仪式，反对英国殖民统治和本国的封建统治；卡西姆·纳奴塔维发起的德欧班德运动，主张回归伊斯兰教的原旨教义，严格遵循《古兰经》和圣训，清除非伊斯兰的影响，以抵制西方宗教和文化的影响与渗透。

巴布教派运动是19世纪伊朗什叶派穆斯林掀起的谋求社会改革的运动。其领袖赛义德·阿里·穆罕默德（1820－1850），自称巴布“门”（引导穆斯林进入宗教之门），阿里·穆罕默德企图通过宗教改革改造社会，使伊斯兰教适应新兴的商业资本主义的发展。1845年，阿里·穆罕默德公开自称巴布，宣扬伊斯兰教的时代已经结束，巴布教派统治的新纪元已经来到。（革新宗教过程中的极端行为）。以巴布的《默示录》取代《古兰经》，吸收什叶派伊斯玛仪教派的神秘思想。简化宗教仪式，提出一系列有关社会制度的改革主张，如承认贸易和签定合同的绝对自由，允许对赊欠货款征收利息，政府不得强迫信徒交纳赋税，妇女不必戴面纱，可以与陌生人交谈等。1852年遭到镇压。由于否认伊斯兰教的神圣经典《古兰经》，否认穆罕默德是最后的先知，巴布派被正统穆斯林看作异端。

印度尼西亚穆斯林掀起的巴德利运动，也具有宗教革新的色彩。约在1803年，自麦加朝觐归来的三位哈吉，受瓦哈比教派思想影响，在印尼苏门答腊等地进行宗教改革，号召纯洁信仰，恪守伊斯兰教教法和礼仪，革除违背教义的陋俗，并以圣战推行其主张，在荷兰殖民统治者和本国封建势力的镇压下，1837年遭到失败。

〔4〕18世纪末期、19世纪上半叶土耳其苏丹色里姆三世（1789－1807年在位）、马赫茂德二世（1808－1839年在位）以及阿布杜·马吉德（1839－？在位），先后掀起了军事、经济、司法改革，引进西方的司法制度，先后颁布新的刑法（1840年）、商法（1850年）等，开设世俗法院，编纂“奥斯曼民法典”，使刑法、民法、商法逐渐摆脱传统伊斯兰教教法的制约。

埃及穆罕默德·阿里（1801－1849年在位）统治时期，在埃及开展一系列变革社会的活动，以求自强与发展。

突尼斯在封建君主阿赫默德·贝伊（1837－1855年在位）领导下进行改

革，创建了一批现代学校，改善军事装备，按照欧洲方式训练新军，在欧洲列强的压力下建立宪制政府。

摩洛哥穆罕默德·阿布杜拉（1757－1790年在位）鼓励复兴宗教学术活动，改革凯鲁万大学的课程设置，其子苏来曼苏丹执政时期把改革引向深入。

〔5〕举世瞩目的航海活动，不仅由穆斯林郑和率领，郑和的助手中既有清真寺的掌教、伊玛目，又有懂得阿拉伯语的翻译、厨师、医生等，而且所访问的亚非国家中，多数是伊斯兰教国家。

〔6〕明朝中后期依然有为数不少的阿拉伯、波斯以及中亚商人通过丝绸之路，经由中亚、新疆，前来贸易；中亚、西域部分穆斯林举族内附，被安插在甘肃、青海乃至内地屯居，成为明王朝的臣民。穆斯林人口增长，形成许多新的穆斯林聚居区，穆斯林居住范围扩大到云、贵、川、东北、华北各地，修建了一大批清真寺。

〔7〕清政府所推行的一系列政策，从根本上讲不能让中国走上强盛。但清初在维护祖国统一等方面，确有成功之处。

〔8〕《大清律例》凡州县城乡十户立一牌头，十牌立一甲头，十甲立一保长，户给印牌一张，书写姓名丁数，出则注明所往，入则稽其所来，其客店亦令各立一薄，每夜宿客姓名几人，行李牲口几何，作何生理，往来何处，逐一登记明白。至于寺观，亦分别给印牌，上写僧道口数，姓名，稽查出入，如有虚文…查参治罪。《大清律》户律卷之四：天下各府州县编赋役册，以一百一十户为里，推丁多者十人为长，一千余百户为十甲，甲凡十人岁役。里长一人管摄一里之事。城中曰坊，近城曰厢，乡里曰里……

〔9〕《大清律例》卷二十兵律关津私出外境及违禁下海：凡将马牛、军需、铁货、铜器、缎匹、绸绢、丝绵私出外境货卖，及下海者杖一百。凡军民人等将带违禁货物下海前往番国买卖，潜通海贼……正犯比照谋叛已行律处斩枭示，全家发边卫充军。凡外国贡船到岸，未曾报官盘验，先行接买番货及为外国收买违禁货物者，俱发边卫充军。

〔10〕《大清律》、《大清律例》都规定，出入关津、要隘，必需有政府发给的关票，无票者禁止出入。私自出入者，依照法律治罪。《大清律集解附例》卷之十五兵律关津：凡无文引私度关津者，杖八十。越度缘边关塞者杖一百，徒三年，因而出境者绞。《大清律例》卷二十兵律关津：凡雇佣口内之人往口外

种地及砍木烧炭者，户工二部照例给票出口。回日仍查收。无票之人令各处查拏，若捏称种地及砍木烧炭名色起票前往而将票转卖与人及买者，一并拏送该部治罪。凡民人无票私出口外者，杖一百流二千里。若有人越度则把守关津之官兵相应也要治罪。

〔11〕《大清律》兵律卷之十六宰杀马牛：凡私宰自己马牛者，杖一百。驼赢、驴杖一百。觔角皮张入官。故杀他人马牛者杖七十，徒一年半。法律禁止宰杀的，是耕牛。但是有司在执行时，往往不加区分，以屠宰牛羊为业的回民因此受到影响。雍正年间下令禁止屠宰耕牛，京城有司在执行时，误将以屠宰为业的回民株连，某官员为回民上言，遭到雍正帝的驳斥，该官因此遭到吏部处罚。

〔12〕这些措施使得清初统治者在管理边疆少数民族方面，取得了前所未有的成功，不仅消除了历代政府难以解决的边疆问题，而且把新疆、西藏以及云南、贵州、广西广阔地区的众多少数民族纳入版图加以直接统治，维护了祖国的统一和领土完整。

〔13〕乾隆二年皇帝指出"且如星相、杂流及回回、天主等教，国家功令原未尝概行禁绝，彼为僧为道，亦不过营生之一术耳。穷者孤独赖以存活，其劝善戒恶、化导愚顽亦不无小补。帝王法天立道，博爱无私，将使天下含生之类无一不得其所。僧道果能闭户焚修，亦如隐逸之士遁迹山林，于世教非有大害，岂忍禁驱还俗"《清实录》，卷38，第19－21页，《清实录穆斯林资料辑录》，宁夏人民出版社，1988年版。

〔14〕直到在华传教士之间掀起礼仪之争，罗马教皇下令不许中国信徒祭祖尊孔，干涉中国信徒的信仰，与中国皇帝意见相左，雍正帝才下令西方传教士离开中国。

〔15〕《大清律例》卷八户律户役："由礼部颁发度牒给在京及各省僧纲司者，如情愿出家之人，必须给予度牒，方准批剃。仍饬地方官严查僧官胥吏，毋得借端需索，扰累僧徒，违者从重治罪"；《大清律例》卷八户律户役："僧道不给度牒，私自簪度者，杖八十，寺观主持及受业师私度者，与同罪，并还俗，入籍当差"；《大清律》户律卷之四·条例："僧道擅收徒弟、不给度牒及民间子弟户内不及三丁或在十六岁以上而出家者，俱枷号一个月，并罪坐所由。僧道官及主持知而不举者，各罢职还俗"；《大清律例》卷十七 礼律仪制："僧道

年逾四十方准招受生徒一人,如有年未四十即行招受,或招受不止一人者,照违令律笞五十,僧道官容隐者,罪同。地方官不行查明,交部照例议处。所招生徒勒令还俗。"

〔16〕对于私自建立庙宇道观者,或私度僧道者,予以惩罚《大清律例》卷八 户律户役:"凡寺道庵院除见在住所外,不许私自剏(创)建增置,违者杖一百,僧道还俗、发边远充军。尼僧女冠入官为奴,地基材料入官。

〔17〕《大清律集解附例》禁止师巫邪术律,《大清律例》卷十六礼律祭祀:"凡师巫假降邪神,书符、咒水、扶鸾祷寿,自号端公、太保、湿婆及妄称弥勒佛、白莲社、明尊教、白云宗等会,一应左道乱正之术。或隐藏图象,烧香聚众,夜聚晓散,佯修善事,煽惑人民。为首者绞监候,为从者各杖一百,流三千里"。《大清律例》卷十六 礼律祭祀:"师巫假降邪神并一应左道异端之术煽惑人民为首者,监候绞"。《大清律例》卷十六礼律祭祀:"凡左道惑众之人或烧香集徒,夜聚晓散,为从者……杖一百,流三千里"。

〔18〕康熙十三年六月初七圣谕:康熙帝谕令"回教逐日五时拜主赞圣,无食朕奉,亦知报本。而汉不及回也。通晓各省,如汉官民因小不忿,籍端虚报回教谋反者,职司官先斩后奏。天下回民各守清真,不可违命。勿负朕有爱道之意也"。雍正驳斥属下对回民严加惩治约束的上书,指出"回民之有教,乃其先代流遗家风土俗——要从俗从宜各安其习",还指出"其教(指伊斯兰教)之大略,不能外于纲常仁义之事"。"回民出身文武科名,拜官授爵游登显秩者,常不乏人"。多次责令地方官员,"不以回民异视,而以治众民者治回民。"强调"刁顽凶悍之习,王法所不能容者,亦必回教之所不容;孝悌忠信之风,各教之所乐许者,亦必回教之所共慕。"雍正还驳斥安徽按察司鲁国华禁革伊斯兰教之事,指出回民是国家编民,是国家赤子。乾隆皇帝也多次指出,"旧教回民在西北省份为多,而各省亦在在俱有,其所奉经典回民中亦属家喻户晓,即于僧道喇嘛无异。焉能尽人其人而火其书乎?"《清真释疑补辑》。

〔19〕顺治五年甘肃甘州副将米喇印与丁国栋起事,拥立明延王朱识锛反清复明。

〔20〕顺治七年广州四卫指挥使羽凤麒、撒之浮、马成祖三人,忠于南明王,以死报国。

〔21〕《循化厅志》:回民不得称掌教、总掌教、阿洪、阿衡、师傅名目,择老

成人充乡约，稽查约束。循化掌教改为总练，阿洪改为乡约。新教礼拜寺全毁，旧教嗣后亦不得增建。不许留外来回民学经、教经及居住，每年乡约头人具无新教及前项情节甘结一次，地方官加结，年终汇齐送部。

〔22〕《循化厅志》：不许留外来人教经、学经，不许此村人前往彼村念经，不许存《卯路》（马明心所传经典）、《冥沙》（花寺门宦马来迟所传经典）等经。不许摇头脱鞋念经（哲赫林耶念诵齐克尔的仪式）。不许汉民改为回民（信仰伊斯兰教），不许回民领养汉民子女。

〔23〕雍正二年山东巡抚陈世倌、雍正八年安徽按察司鲁国华分别上书请求禁绝伊斯兰教。

〔24〕《大清律例》卷十六礼律祭祀："邪教惑众，照律治罪外，如该地方官不行严禁，在京五城御史，在外督抚徇庇不行，纠参一并交与该部议处。旁人出首者于各犯名下并追银二十两充赏，如系应捕之人拿获者，追银十两充赏"。

〔25〕康熙年间，有人密报北京牛街回民夜聚晓散，图谋造反；雍正二年，山东巡抚陈世倌上书"……左道惑众，律有严禁，如回教，不敬天地，不祀神祇，另立宗主，自为岁年，党羽甚众，济恶害民，请概令出教，毁其礼拜寺"；雍正七年，有人具折密奏"回民自为以教，异言异服，且强悍刁顽，肆为不法，请严加惩治约束"；雍正八年，安徽按察司鲁国华奏称"回民私记岁月，混戴白帽……请令回民尊奉正朔制服，一应礼拜等寺尽行禁革，将私记岁月者照左道惑众律治罪，戴白帽者以违制律定拟"；雍正九年甘肃巡抚容条上奏请示在甘肃实行保甲法，"回民居住之处，嗣后请令地方官备造册籍，印给门牌，以十户为一牌，十牌为一甲，十甲为一保。除设立牌头、甲长、保正外，选本地殷实老成者，充为掌教。如人户多者，再造一人为副。不时稽查。所管回民一年之内并无匪盗之事者，令地方官酌给花红，以示鼓励；乾隆十五年曾经在回族地区任官三十年之久的广西提督豆斌密奏"固原人悍兵强，甲于全陕。附近多住回民……回子居心行事……此种人惟恃强梁，不讲忠义，富则多事，穷则为窃，其性原与人殊"；乾隆二十七年陕西巡抚鄂弼奏：西安各属回民素相联络，每恃心齐力众欺凌汉民，强横无礼，盗窃公行，闾阎实受其害……回民聚族而居，每村必有教长，不无读书明理之人。现将回民所犯各案并治罪律例刊刻告示，发交各村教长，令在教堂（清真寺）悬挂，并责成教长如遇种种不

法，能先期首报，按次优赏。若有私匿不通报，从严参处；乾隆二十七年山东按察使闵鄂元奏称，回民犷悍成习，结党为匪，仅照常例办理不足以惩。请嗣后回民行窃但经结伙在三人以上及携带凶器者，不分首从，不计脏数、次数，悉照积匪例发云贵两广极边烟瘴地方充军。窝窃分赃之家一律治罪；乾隆三十八年刑部准甘肃按察使图桑阿奏称，定例回民行窃，结伙在三人以上，发极边烟瘴充军……请嗣后如结伙三人以上，不分首从，俱发黑龙江给兵丁为奴。倘有逃脱，即行正法。其不及三人而有纠谋持械，逞强情形者，发极边烟瘴充军。照例刺字。如无逞凶情状，照抢夺本例拟结，以儆凶顽；道光二十七年，林则徐上奏：臣查迤西风气，汉民为保山七哨最为桀骜，其余尚尽淳朴。回民则无处不有，且良善少，而梗顽多。即如永平所辖之曲硐等回庄，无非聚而为盗。咸丰六年六月，云南巡抚舒兴阿奏：滇省回民，无处不有。其数不及汉民十之一二，而其势倍强。性多疑，而极狠。此次烧杀情形，尤为惨毒，汉民积怨成忿，纷纷具禀，请兵剿办…非用兵无以折回匪之气，亦无以服汉民之心。

〔26〕笔者查阅清顺治、雍正及乾隆前期三次颁布的《大清律集解附例》和《大清律例》，并无专门针对回民的律例，颁于顺治年的《大清律集解附例》婚姻卷第六外番色目人婚姻：凡外番色目人(回回种类)听于中国人为婚姻，不许本类自相嫁娶，违者杖八十。不愿为婚姻者，听从本类自相嫁娶，不在禁限。(注曰不许自相嫁娶，乃用夏变夷之意。回回、钦察则听其本类自相嫁娶，不欲绝其后也。既曰中国人，不愿者因不禁止)。不同于《大明律》强迫同化的规定。根据《大清律例》和《清实录》，山东、甘肃及陕西等省的地方官员在处理地方犯罪案件时，为了威慑回民，故意加重处罚，并请求吏部对回民从重治罪，由此出现了《大清律》法律上歧视回民的条文。乾隆二十七年山东按察使闵鄂元奏称，回民犷悍成习，结党为匪，仅照常例办理不足以惩。请嗣后回民行窃但经结伙在三人以上及携带凶器者，不分首从，不计脏数、次数，悉照积匪例发云贵两广极边烟瘴地方充军。窝窃分赃之家一律治罪。(《清实录》，乾隆二十七年，卷676，第22页，《清实录穆斯林资料辑录》，上卷，448页，宁夏人民出版社，1988年版)。乾隆三十八年刑部准甘肃按察使图桑阿奏称，定例回民行窃，结伙在三人以上，发极边烟瘴充军……请嗣后如结伙三人以上，不分首从，俱发黑龙江给兵丁为奴。倘有逃脱，即行正法。其不及三人而有纠谋持械，逞强情形者，发极边烟瘴充军。照例刺字。如无逞凶情状，照抢

夺本例拟结，以儆凶顽。(《清实录》，乾隆三十八年，卷928，第27－28页，《清实录穆斯林资料辑录》，上卷，第574页，宁夏人民出版社，1988年版)。

〔27〕乾隆四十六年六月十四日陕西巡抚毕沅奏：从前长安回民械斗案件颇多，臣抵陕后，留心体察，究因地方有司管教不善所致，非心存姑息，遇事宽纵，即因其回民而有意从严，不辨是非曲直，处置失宜，既不足折服其心，遂致私图报复，互相仇杀，肆其凶顽，实由于此。《清真释疑补辑》。同治元年皇帝针对陕西回民起义感叹：百姓惨罹锋镝者，不下数百万人，推究原因，始则由地方办理不善，遇有互斗事件，未能持平妥办，以致仇衅日深。特令汉民人等亦不得籍团练为名，寻仇擅杀自干重咎。清统治者的地方官员有的上奏朝廷，要求取缔伊斯兰教，强迫回族汉化。有的在处理回汉族之间的矛盾与纠纷时，偏袒汉族，压制回族，从而激化了矛盾，甚至引起民族冲突和社会动荡。陕西、甘肃、宁夏、云南，无一省不发生回汉纠纷，但是回汉纠纷常常得不到清朝官员的合理解决，以至酿成大案，激发回民起义。即便是针对同样的事件，对回汉的处理也完全两样。杜文秀领导的大理革命政权遭到镇压后，清政府责令岑毓英、杨玉科善后，回族几乎全部被诛灭，“幸逃罗网者，百中一二，亦只苟延性命，地无立锥。虽得寄居各处，皆系倍价典卖，或出租钱。汉教中能文能武始终助乱者，反得置身事外，妻子保全，产业得归，而且科甲连登，富贵双全”。《辩冤解冤录》，见《回民起义》册一，第47页，白寿彝主编，上海人民出版社，上海书店出版社，2000年再版。

〔28〕《清真释疑补辑》记，“少年子弟一得科名尤有可虑。晚近士风，圆通者多，一见吾教之拘谨，鲜不笑为迂滞，群相诽劝，久则渐染嗜好，廖托名士风流，不复愿受教规之束缚矣。故有言吾教一入宦途，必得出教者。”“相传有知其在教而逼饮荤油(指猪油)者，而外围回匪强令城内反教者。其如砭砭小信，至死不变。因此激乱者，十常八九。迨祸酿成，辄报回匪聚叛。

〔29〕参见纳麒：《传统与现代的整合·导读》，云南大学出版社，2001年版。

〔30〕《清真释疑补辑》言：“吾教读书亦有难言者。贫贱之子无论矣。偶有聪明自立奋志前进者，必遇公正廉明之主司，心无成见方可使之幸列科名，否则畏人多言，有暗相更换者矣。此间隐曲其谁知之。”儒学在其后期(明、清)，因受自身“异端派别”的批判及外来文化的挑战，对异文化多采取非理性的态度。

〔31〕李佩伦《绿野沉思》第23页，山西古籍出版社，1994年版。

〔32〕牟钟鉴：《现代民族主义及文化的和理性的民族主义》，载台湾《百年来两岸民族主义的发展与反省》一书，东大图书公司，2002年版。

〔33〕例如乾隆十二年(1747)五月河州回民马应焕控告同教马来迟邪教惑众，起明沙会耳内吹沙……；后来马来迟的花寺门宦势力越来越大，乾隆四十六年马来迟之子马国宝控告马明心创立的新教(哲赫林耶)为邪教；乾隆四十九年年河州回民马成基等控马来迟之孙马五一并同党马国甫、马万德等坚守新教一案。三人被发往琼南、百色烟瘴地方分别安插，后因新教田五阿訇领导回民起义，他们又被正法，参见《清实录》卷1202第14－15页，卷1206第35－36页，《清实录穆斯林资料辑录》卷上，宁夏人民出版社，1988年版。而清政府的地方官员几乎都由满族或汉族担任，对伊斯兰教教派之间的纠纷处置是否得当，往往取决于地方官的个人素养和能力。地方官处理得当，事态就能够得到控制；处理不当，就会激发事端。例如在处理乾隆十二年回教内部的纠纷时，张广泗经过认真调查，了解到老教与马来迟之间的分歧，属于伊斯兰教内部的问题，对国家安定不构成任何威胁，所以禀报皇帝"甘省回民甚繁，河州聚处尤众，大概诵经礼拜，通教无异，惟开斋有先后，诵经有繁简，稍有不同。马来迟向年贸易外省，携有摘本到家，名"明沙勒"，即汉语此经截句之谓，并非吹沙入耳"。但是四十六年甘肃地方官员处理老教(花寺门宦)与新教(哲赫林耶)之间的纠纷时，采取极端错误的措施——支持老教，镇压新教，激起哲赫林耶穆斯林反抗起义。统治者只看到了教派分化会引起"彼此角胜"、"仇杀相寻"、"蔓延滋事"等后果，却不能通过理性的、正确的化解矛盾的政策和措施，妥善解决教派之间的纠纷。而是采取粗暴的武力镇压，不但不能公正地处理回族、撒拉族内部的矛盾，还错误地将新教定性为邪教，政府帮助老教镇压新教，使事态恶化，将伊斯兰教内部矛盾激化为新教徒与政府之间的矛盾对抗，激起新教信徒武装起义。

〔34〕马德新的天文学、地理学著作《天方寰宇》、《天方历法》以及《朝觐途记》等被列为经堂教材。

〔35〕《清实录·圣祖实录》卷6，第13－15页。《清实录》有关云南历史资料摘抄》，云南省少数民族历史所编，云南人民出版社，1984年版。

〔36〕《清实录·圣祖实录》卷99，第14－16页。《清实录》有关云南历史资

料摘抄,云南省少数民族历史所编,云南人民出版社,1984年版。

〔37〕永昌回民起义,《回民起义》第二册,第92页。

〔38〕马德新写给天主教司铎的信《据理质证》提出了他对天主教教义的若干质疑,表明了这位回族领袖的敏锐和对外来宗教势力的关注。

〔39〕云南的伊斯兰教不仅受到当地其他民族的宗教信仰的影响,而且也受到了来自印度以及中亚地区宗教的影响。马注《清真指南》批判的格兰岱,马复初《四典要会》批判的异端邪说,都是云南伊斯兰教受到外来宗教影响的有力佐证。

〔40〕关于云南回汉矛盾的历史原因,云南学者纳麒先生有非常精彩的论述,参见纳麒《传统与现代的整合》导读部分,云南大学出版社,2001年版。

〔41〕率真子(马安礼)作"昭鲁纪闻"。《回民起义》第二册,第79-80页。

〔42〕王钟翰:《雍正西南改土归流始末》。

〔43〕林则徐《云贵奏稿》,白寿彝《回民起义》第一册,第204页。

〔44〕《他郎南安争矿记》,白寿彝《回民起义》第一册,第251页。

〔45〕同上书,第258页。

〔46〕同上书,第260页。

〔47〕《云南回族史》,第125页,云南民族出版社,1994年版。

〔48〕李玉振:《滇事数闻》,《云南回民起义史料》,荆德新编,云南民族出版社,1986年版,第184页。

〔49〕咸丰七年十月吴振棫奏:团练在他省是要务,而在滇省则为大患也。黄琮、窦垿每言:'省团可得六十万,设有寇警,可保无虞'。前督臣信为实然,遂注意于迤西军务,省城漫不设备。闰五月二十一日,回匪初至城外放火,不过数十人,其后续至,亦不及千人。而所谓团丁六十万,招之不来,来即奔溃…查阅近日省城外来及本处之练,共有一万余人。其中岂免冗滥?每月需练饷数万两,经费不敷,从何筹给?且充练者,无赖为多。将来散遣,更难以御匪。并闻所报之练,练头自行管带,其出队不尽由官调派《钦定平定回匪方略》卷六,转引自白寿彝《回民起义》第一册,第325页。

〔50〕张涛《滇乱纪略》,转引自白寿彝《回民起义》第一册,第266页。

〔51〕方国瑜主编《云南史料丛刊》第九卷,云南大学出版社,2001年5月版。

〔52〕林则徐《云贵奏稿·附审办回民丁灿斤京控案片》,转引自白寿彝《回民起义》第一册,第193页。

〔53〕李文恭公奏议,转引自白寿彝《回民起义》第一册,第142页。

〔54〕张铭斋:《咸同变乱经历记》,转引自荆德新编《云南回民起义史料》。

〔55〕《钦定平定云南回匪方略》卷一。

〔56〕事后死里逃生者丁灿廷、杜文秀上京控告,诉被无辜杀害的回民多达八千余人。林则徐调查后上奏朝廷有四千多人。且永昌一带,距城实远,蛮野成风。向有乡民私设牛丛火竿,以御盗贼。侦获一匪,即任意凌辱致死,并不报官。恃众逞凶,历经禁止不湲,甚堪发指。七哨匪徒,不下数十万人。每聚众时,用牛角一吹,无不蜂拥而至。打夺京控人证,火烧县署,擅放囚犯,拦截拆看公文,把守隘口,无法无天,抗拒勒逼情形与反叛何异,林则徐不得不秉奏朝廷用兵剿压。

〔57〕《回民起义》第二册,第169页。

〔58〕《回民起义》第二册,第46页。

〔59〕《钦定平定云南回匪方略》卷五,转引自白寿彝《回民起义》第一册,第321页。

〔60〕马观正《滇垣四十年大祸记》,作者曾经亲身经历过这场灾祸。转引自白寿彝《回民起义》第一册,第295页。

〔61〕《回民起义》第二册,第257页。

〔62〕《回民起义》第二册,第258页。

〔63〕咸丰十一年(1862)十二月乙亥徐之铭在滇专恣妄杀,为从来督抚中所未有,必应严行查办,方足以惩儆。《清实录》卷14,第10-11页。林自清即下文何自清。

〔64〕《清实录》卷14,第18页。

〔65〕左宗棠《批札》卷五,第18页:"秦陇回民向不知有地方官,一惟阿訇之言是听,以致酿成巨案,当倡乱之始,并裹胁之众不下数十万";杨增新多年治理甘新,对阿訇影响之大,深有体会,其《补过斋文牍》辛集二指出:"伊斯兰教徒对于阿訇,其尊信之也最笃,而服从之也最诚……盖教民之遵信阿訇,较子弟之遵信长辈,百姓之遵信长官尤有过之。"参见余振贵《中国历代政权与伊斯兰教》,宁夏人民出版社,1996年版。

〔66〕《钦定平定云南回匪方略》卷十四，转引自《回民起义》第一册，第362页。

〔67〕张涛《滇乱纪略》，转引自白寿彝《回民起义》第一册，第270页。

〔68〕《回民起义》第二册，第71页。马如龙发于咸丰十一年(1861)第三次围攻省城时"晓谕滇垣绅民"。

〔69〕《回民起义》第二册，第48页。

〔70〕《回民起义》第一册，第123页，同治六年(1867)杜文秀派兵进攻昆明"帅府布告"。

〔71〕《钦定平定云南回匪方略》卷七，《回民起义》第一册，第328页。

〔72〕《钦定平定云南回匪方略》卷八，《回民起义》第一册，第332页。

〔73〕《钦定平定云南回匪方略》卷七，《回民起义》第一册，第328－329页。

〔74〕《钦定平定云南回匪方略》卷七，《回民起义》第一册，第329页。

〔75〕《钦定平定云南回匪方略》卷九，《回民起义》第一册，第341页。

〔76〕《婆兮事略》、《回民起义》第二册，第49页。

〔77〕《钦定平定云南回匪方略》卷五十。

〔78〕《云南回族史料》卷九，第82页。

〔79〕《云南回族史料》卷九，第90页。

〔80〕《云南回族史料》卷九，第90页。

〔81〕《清实录》卷85，第54－56页。

〔82〕《云南回族史料》卷九，第95页。

〔83〕《云南回族史料》卷九，第95页。

〔84〕《云南回族史料》卷九，第96页。

〔85〕李佩伦《绿野沉思》，第36页，山西古籍出版社，1994年版。

〔86〕九月初三吴振棫奏"查现在省外各府属汉回夷各匪，构决寻仇，所在多有。然或弹压解散，或驾御羁縻，可期逐渐收效。惟迤西回逆，恃险负隅，经回人掌教马德新迭次凯创开导，而执迷不悟，势仍猖狂。臣以咨催提臣文祥，并饬迤西道宋延春，就现有兵练，相机防剿。并饬都司张正泰，力攻上关，牵掣其后，以免窜奔之患。惟望嗣后粮饷充裕，再由省添派兵练，分路进攻，庶可制其死命"《钦定平定云南回匪方略》卷七。

〔87〕同治元年四月徐之铭奏言："滇省抚局已定…惟迤西大理府一带，尚

费筹办。经臣委员前往澂江府,约同掌教四品伯克马德新,于本月十九日到省。该掌教年已七十,心地忠正,愿往迤西安抚回众"。《钦定平定云南回匪方略》卷八。

〔88〕杜文秀答复马复初说:"官吏反覆无常,前车在鉴,未可信也。且满人夺我中华,主政二百余年。今之官吏,大都忘其根本,吾迤西回汉一心,势绝满虏,有进而无退。况今者天平天国业已克服十有余省,石达开奉命来滇,将欲吾歃血为盟,互为援助,扫尽腥膻,以安居民,特指顾间耳"。白寿彝《回回民族的新生》第58页。

〔89〕安米烈·罗舍《清季云南回民起义始末》,曾觉之译,第37页,北师大历史研究所,回族人物志编写组1986年印。

〔90〕《云南回族史》(修订版)第156页,云南民族出版社1994年版。

〔91〕《回民起义》第二册,第255页。

〔92〕《云南回族史料》第95页。

〔93〕《钦定平定云南回匪方略》卷八。

〔94〕《四典要会·大化总归合刊》张石卿咸丰八年序。张亮基雄心勃勃,希望"全滇肃清后,拟于回教中多立义学,即将此二书(《天方性理本经》、《实录宝训》)作为功课,令回民童而习之。举忠孝以发为事业,将马总戎济美之忠烈(担任九江镇总兵的马济美系马如龙的叔父,为国捐躯,受到朝廷嘉奖——笔者按)、沙明府琛之驯良(沙琛为云南杰出回族——笔者按),何难层出迭见?"

〔95〕《清实录》卷35第56-59页。

〔96〕《朝觐途记》徐之铭序言内容,"铭同治壬戌年(元年即1862年)二月复初师传授性理诸书,深资启迪,又授《朝觐途记》一卷,东面而视,不见水端,望洋向若以叹,如历其土地、人民、政事,然涉惊涛骇浪桴浮海其以壮游观哉……若其年高硕德冲渊恬淡,弥浩劫,普美利于不睹不闻,史乘有不能泯者,奚俟赘笔"。

〔97〕安米烈·罗舍《清季云南回民起义始末》,第37页。

〔98〕刊于中国回教救国协会会刊1940年6、7期。

〔99〕《大理县志稿》,《回民起义》第一册,第26页。

〔100〕同上书,第32页。

〔101〕《钦定平定云南回匪方略》卷十三。

〔102〕《大理县志稿》,《回民起义》第一册,第34页。

〔103〕《清实录》卷110,第26-30页。

〔104〕《清实录》卷148,第30-33页。

〔105〕同上。

〔106〕《清实录》卷354,第6-11页。

〔107〕《钦定平定云南回匪方略》卷五十。

〔108〕王学典《五朵金花:意识形态语境中的学术论战》,《文史研究》2001年第一期。

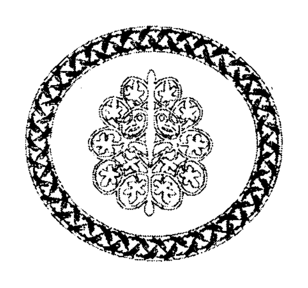
〔109〕七年,马如龙随巡抚岑毓英攻占澂江府……回军中郎将张鹏程等千余人战死;七年三月,马如龙捐银三万两以济经费,并于迤东迤南殷实回民酌量劝捐,《清实录》卷227,第12-13页。八年九月,云南提督马如龙复昆阳县,擒斩叛变之总兵杨振鹏等;九年三月,马如龙攻云南新兴州回田庆余,受伤;四月,马如龙克新兴州,擒回首大司辅田庆余等;同治十年(1871)云南提督马如龙擒河西县小东沟回总统合国治、将军张其位、舒国安等;十年十二月,马如龙克河西县大东沟,擒回统制马继,毙马成麟,《钦定平定云南回匪方略》卷十、卷十一。翁同龢称赞"如龙亦用命,滇事多赖其力",翁同龢撰《诰授光禄大夫赠太子太傅云贵总督岑襄勤公神道碑铭》,转引自方国瑜主编《云南史料丛刊》第九卷,云南大学出版社,2001年5月版。

〔110〕《清实录》卷50第40页:同治元年(1863)十一月乙亥滇省自回众就抚以后,汉回各释猜疑,群思休息,省城根本之地既已粗安,则省外各郡县自可渐期复业。潘铎莅任伊始,务当随时宣布朝廷威德,使已靖地方永远相安。

〔111〕《清实录》卷270,第25-26页。

〔112〕《清实录》卷40,第13-15页。

〔113〕《清实录》卷77,第19-21页。






第二部分

马德新学术思想

马德新思想博大精深,他熟知伊斯兰教的思想,对儒家文化也有深刻的理解。伊斯兰世界7年的考察,使马德新较早接触到西方先进的科学知识。马德新通过家传、小时在清真寺接受经堂教育、成年后到陕西跟从著名经师周良骏大阿訇学习伊斯兰教以及游学伊斯兰世界等多种渠道和多种方式,积淀了深厚的宗教知识,而且对伊斯兰教的教义、教法、哲理均有很高的造诣。他熟练掌握了阿拉伯语和波斯语,还能用阿拉伯文和波斯文著书立说,在学习阿拉伯语和波斯语的穆斯林中有较大的影响。[1]他应聘到清真寺主持教务活动,同时招收弟子,培养宗教接班人。

除了接受伊斯兰教的正统思想的影响之外,马德新还深受苏非神秘主义思想影响,早在出国之前,他就接受了苏非的道乘、真乘的修行方式,并把礼乘之上的道乘、真乘看作穆斯林提高自己宗教品级的重要方法。回国后,以《甫苏师》为蓝本的《汉译道行究竟》一书,是一部介绍苏非思想及其修道方式的著作。马德新受到安萨里等著名学者的思想影响,在坚持伊斯兰教正统思想的同时,吸收苏非主义的部分主张和修行方式。在苏非思想的影响下,马德新把穆斯林与崇拜对象——真主安拉之间的关系,理解为信仰与被信仰、敬畏与被敬畏、爱戴与被爱戴等多重关系,丰富、深化了穆斯林的宗教信仰,也能够满足部分穆斯林的情感需求。马德新高度肯定了五项基本功修基础上的苏非修行方式的积极功能,热情赞颂那些有真才实学和高尚品德的苏非导师,肯定了神秘主义在宗教中的重要地位。

另一方面,儒家思想对马德新也产生很大影响。在中国思想界,宋明理学经过几百年的兴盛,日渐僵化。明朝中叶以后,陆王心学一度成为中国思想的主流。此后,思想界出现了一个生动活泼的开放局面。新兴进步的思想不断涌现,理学思想不时受到挑战和批判。何心隐提出"交心于友"的思想,试图把平等的朋友关

系放在五伦(即君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友五种人伦关系)之首;罗钦顺等在天理人欲问题上提出了不同于宋儒的观点[3];李贽提出"童心说"和"不以孔子之是非为是非"的论点,是对封建纲常罗网的挣脱和批判;顾炎武提出"是非者天下之是非,自当听之天下",表达了否定封建专制统治的愿望,他还提出了"经学即理学"的口号,明确指出要用经典研究的实学来代替明心见性的虚理;颜元、戴震还对理学进行了深刻的批判。但是,宋明理学在清朝前期依然有其生命力[4],加之清初封建专制统治者大力提倡理学,理学被推崇为官方哲学。康熙皇帝御纂《性理精义》,重用理学大臣李光地、汤斌、张伯行等人,编撰儒家经典,还大兴文字狱,使新兴的进步的观念不能广泛流传。当时中国思想界从总体上讲,依然沉溺在理学思想中。

中国伊斯兰教经过元明的发展,不仅拥有众多的信众,而且在教义、哲理、教育、教派等方面渐具规模,并逐渐形成不同于伊斯兰世界的特色。儒家思想渐渐渗入中国伊斯兰教中(穆斯林通过汉语言文字的使用、通过与汉族文人及士大夫的交往等方式,渐渐把儒家文化中与伊斯兰教不冲突的内容引入)。中国穆斯林学者致力于沟通伊斯兰教与儒家文化的汉文译著活动。马德新虽然没有受过系统的汉文化教育,但他四十岁时有志于汉文的学习。根据马德新在《〈天方性理〉第五卷注释》序言中指出,他在40岁时开始学习汉文和儒家知识。通过请教亲友中的学人文士,历数年苦功,"字画渐晓,书理稍知,即细心研究《性理》一集,迄今三十余年矣"。经过数年努力,通过对先辈学者王岱舆、马注、刘智等人的汉文伊斯兰教著作细心研究,马德新对汉文化、尤其是对儒家文化有了较为深入的了解,尽管不能像马注那样,留下典雅的著作,也不能像刘智那样,建构严密而又深奥的哲学体系。但是马德新对儒家文化的理解与把握是极其准确的,这与他的两位弟子有一定的关系,

马德新的众多弟子中，不少人是接受儒家教育的回族子弟，其中马安礼、马开科是清朝举人，后来马安礼还在光绪朝做了15年的贵州省安南县知县[5]。此二人熟知儒家经典，马德新对儒家文化尤其是理学的了解，得益于二位弟子。在他们的协助下，马德新的多部著作被译成汉文。尽管马德新不少著作是与弟子共同译出，但是考察他独立著述的汉文著作《幽明释义》、《信源六箴》、《醒世箴》、《会归要语》等，表明马德新对中国儒家文化有深厚的理解。他研究并整理王岱舆、马注、刘智等先辈学者的著作，并有《清真指南要言》、《天方性理注释》、《天方字母解义》、《续天方三字经》等作品。在承继先辈回族学者的基础上，又开拓了中国伊斯兰教教义研究的新领域——后世说和大化说。

由于统治者的思想控制、穆斯林的汉文化教育落后、云南边疆地区文化相对落后等诸多因素，马德新的汉文著作在理学思想已经受到批判之后，依然以儒学、尤其以理学为基准，来协调伊斯兰教与儒学的关系，由此达到保存伊斯兰教、宣传伊斯兰教的目的。

国内外十余年的游学生涯，伊斯兰教世界的浩瀚典籍，与名人学士的交流，实地的科学考证，使马德新不仅积累了丰富的天文、地理、历法、宗教以及科学知识，也给他带来了强烈的思想震撼。在伊斯兰教世界七年的游学、考察，马德新比较早地接受了近代西方的科学知识、科学技术。天文望远镜等先进的天文仪器的发明与使用，哥白尼日心说的广泛流传，不仅带来了天文学的革命，而且引起了思想的革命。西方科学技术的发展，使宗教信仰受到了前所未有的挑战，尤其是天文知识，大大改变了人们的宇宙观。马德新在回国途经新加坡时，“居一年立针置盘”，以验证阿拉伯历法著作中所讲的赤道“四季无寒暑，昼夜无短长”的理论，通过一年的实地观测，“始信古人之言确而无妄”。富有实证科学精神的马德新，不仅接受了新思想，同时也有选择地把这些科学思想介绍到国

内，他的《寰宇述要》、《天方历源》、《朝觐途记》等著作，是关于天文、历法及地理学方面的著作，宗教色彩较淡。向国人介绍了宇宙无限、地球浑圆、星体自转与公转等科学、天文学思想，关于太阳在南北回归线移动所引起的温度变化，四季长短、日食月食现象以及形成时差的原因等问题的科学解释，关于地球、月球的转动以及地、月、日三星体间的位置变化，是地球上所见到的月亮形状不一的原因；关于宇宙间存在无数的星体，至大者大于地球百余倍；宇宙中的星体处于不停地运动中，各星体的旋转速度、旋转方向不尽相同；关于地球浑圆，有南极，有北极，方方有人，面面有海等等自然现象的科学解释，上述科学思想同样渗透在马德新的哲学、宗教学著作中，深深影响着马德新。尽管这些新的思想由于云南社会动乱没有引起足够的重视和巨大的影响，但是马德新老人勇于探索科学知识的精神，深受后人赞赏。有些著作盛赞马德新是我国近代最早出洋的科学家，云南学者纳国昌、马曜等先生持此观点[6]。

当然，在新旧交替时代、在中西文化交融时期，马德新也有一定的思想困惑，他在接受新思想、新观念、新知识的同时，由于种种原因，也有拒斥科学革命和社会革命的一面。他认为"日心说"容易引起思想混乱，"其论浩繁，且使人心惑乱"，因此"置之不信"[7]。完全理解日心说，需要一定的基础知识。但更重要的是，日心说对宗教信仰、尤其是"神创世界"的核心信仰提出了前所未有的挑战，富有实证精神的德新老人深知经过实证的科学知识不容怀疑，但是身为虔诚的穆斯林、伊斯兰教的大阿訇，为了捍卫信仰，终于还是以"惑乱人心"为由，抛弃了日心说。

一、天道与人道——伊斯兰教与儒家文化的比较研究

在中国，儒家的正统地位，尤其是吸收佛道精髓的宋明理学，在元、明、清几代被钦定为官方权威思想，形成为定于一尊的文化语境。使得多样化的相对独立的其他文化体系，都必须与之相适应，否则将会被视为异端，遭到排斥，丧失生机。伊斯兰教作为一种外来文化，其教义中某些部分与儒家思想和精神相通，为穆斯林在中国参与政治、经济和文化活动，提供了可能性。另一方面，伊斯兰教在中国的本土化、民族化发展过程，实际上是寻求与儒家相互认同的过程。明朝中后期，由于民族生存危机、宗教信仰危机迫在眉睫，促使中国伊斯兰教经堂教育迅速发展起来，穆斯林学者在对自身文化信仰进行理性反思的同时，努力地把独特的伊斯兰文化与中国儒家文化进行对接，在两种终极目标相异的文化里，求得相同质素的比附与互证，并取得了很大成绩。如南京、苏州及云南等地，王岱舆、刘智、马注等回族学者，积极开展著书立说的学术活动，他们用穆斯林能够理解的汉文，介绍伊斯兰教的教义、教法、礼俗、哲理等，并积极寻求伊斯兰教与官方正统意识形态——儒家文化相一致的部分，以便得到主流社会和主流文化的认可。他们一方面"取儒家道理，以证其说"[8]，用儒家思想观念或术语阐释伊斯兰教的信仰和功修，另一方面又把伊斯兰教的信仰和功修与儒家的纲常伦理相契合，从理论上阐明伊斯兰教"以认礼斋课游为纲领，以孝悌忠信礼义廉耻为条目。与儒家无异"[9]。如果说王岱舆、马注、刘智等前辈学者是以儒家的纲常伦理和忠孝思想为求同的依据，马德新则把伊斯兰教与儒家文化的相互认同建立在辩异

的基础上,从而为其认同提供深刻的理论依据。马德新在对两种文化的全面考察后,敏锐地看到并高度概括了两种文化间的差异:儒家重人道,伊斯兰教重天道。换言之,具有几千年文明的儒家文化,广泛吸收包括佛道在内的诸多文化的精髓,建立了涵盖宇宙论、本体论、认识论、政治论、教育论、历史论等内容的庞大体系。它以农业文明和家族社会为基础,重视旨在维护封建宗法社会的纲常伦理。它关注社会人生,具有强烈的人文主义精神。它以人为本,以人伦为核心,强调人对他人、对社会的义务,以纲常伦理作为维护封建宗法社会的基础。而兴起于阿拉伯半岛的伊斯兰教,以神为本位,以认主独一为核心,强调信徒对安拉的敬畏。这种以认主独一为核心的信仰体系,与中国传统文化,尤其与作为官方正统意识形态的儒家文化有很大差异,具体体现在:第一,伊斯兰教以超自然存在安拉为信仰核心,人作为安拉的创造物,要信仰安拉、顺从安拉、服从安拉的诫命,履行对安拉的义务。儒家则强调人对家庭、家族、对社会的责任,要求人遵守维护等级制度的纲常思想。第二,伊斯兰教以后世说和死后复生说为信条,强调现实人生的延续性和超越性。而儒家文化则关注现实人生,对鬼神存而不论,淡化后世、来世,淡化宗教的超世性,而把天人、生死、人鬼、祖孙一同纳入人道系统,突出宗教的情感论与功能论,以不语"怪力乱神"而回避对鬼神的求证。第三,伊斯兰教所规定的生活习俗(包括饮食、婚姻习俗、丧葬习俗等)与儒家传统有很大差异。穆斯林受伊斯兰教影响,不吃猪肉、猪油,不与多神教徒结婚,实行土葬和薄葬;汉族则崇拜祖先,普遍供奉祖宗牌位,重视丧葬,有看风水、算命、打卦等习俗。汉族为定居农业民族,其气候与环境适宜养猪并以猪肉为主要肉食。总之,回汉族之间的生活习俗差异很大,体现在衣食住行各方面。

在剖析了儒家文化和伊斯兰文化的差异之后,在准确地把宗

教看作儒家文化和伊斯兰文化的分水岭之后，马德新积极寻求两种文化的共性：东方圣人以人道为己任，言人与人相处之道，而天道亦在其中；天方圣人以天道为己任，言人与真宰相处之道，而人道亦在其中(《会归要语》)。换言之，儒家文化虽以人学为主，以伦理为本位，但儒家文化不绝对排斥天道，敬天法祖是汉族的主要信仰，其中的祖先崇拜因与伊斯兰教的认主独一思想相悖，因此马德新突出其"敬天"思想，并把"敬天"思想作为儒家认同伊斯兰文化的重要依据。因儒家崇敬天之大德，承认"万物本乎天"，马德新指出，儒家所崇拜、敬仰的天，是无形无象的义理之天，而非形色之天，儒家敬天、尊天的宗教情怀，与穆斯林独信安拉的思想相近。他作《祝天大赞》，将穆斯林坚信不疑的安拉视作无形无象之"天"，以期儒家文化与伊斯兰教的相互认同。另一方面，伊斯兰文化中也有浓厚的人文关怀，伊斯兰教不仅要求人们营建人与安拉之间的和谐关系，更要营建人与人之间的和谐关系。伊斯兰教关注社会人生，重视现实生活，倡导公平、正义、良善。强烈的人道主义思想是广大穆斯林认同儒家文化的思想基础。马德新通过儒家和伊斯兰文化共性的描述，为儒家文化和伊斯兰文化的互补及一定程度的融合奠定了理论基础。

在马德新看来，既然儒家和伊斯兰文化具有某些共性及相互认同的可能性，那么汉族民众及士大夫就要尊重回族的宗教信仰和文化传统，不能以异端看待回族穆斯林的伊斯兰教信仰。与此同时，回族民众既然是生活在华夏大地上的中国穆斯林，就应该"重天道亦重人道，尊天方圣人亦尊东方圣人"，就要在坚守信仰的同时积极学习儒家的优秀文化，在尊崇穆罕默德圣人的同时尊崇孔子圣人，从而为回族穆斯林的发展打开了精神通道。

马德新阐述天道与人道的关系，揭示伊斯兰文化与儒家文化各有所长，各有不可偏废的一面，认为二者可相资为用，其目的在

于消除回族与汉族、伊斯兰文化与儒家文化之间的隔阂与误解，以期消解彼此之间因文化隔膜而造成的紧张关系，为民族关系的和谐、文化的宽容与理解提供正确的理论依据，并为回族的生存与发展指明正确的方向。

（一）天道与人道——伊斯兰教与儒家文化的不同关怀

王岱舆、刘智以及马注等先辈学者在对中国文化的探索中，基本把握了儒家文化重现实人生、重人伦道德的主旨，因此积极地认同儒家的主流思想。他们所建构的回族伊斯兰教的思想体系——“真一”本体论，“真一”“数一”化生万物及人类的宇宙观，以及将天道五功与人道五典相结合的伦理思想，为伊斯兰教与儒家文化的沟通架起了桥梁。

马德新继承了前辈回族学者“以儒诠回”的学术传统，同时更把中国回族穆斯林对自身文化的反思及对儒家思想的总体认识提到了一个新的高度。马德新所处时代，回、汉关系紧张，伊斯兰文化与儒家文化出现了某种程度的对抗。面对主体文化、主体民族的优势地位和强势力量的冲击，马德新意识到回族文化的生存空间日益狭窄。前辈学者的学术努力，客观上形成了人道思想的高度张扬与天道思想的日益淡化，神圣关怀的枯萎及内外认同的失衡，势必对回族文化的发展构成潜在的危机。一个与主体民族使用同一种语言文字的民族，失去文化特性必然也会失掉民族的特性，因此弘扬回族文化的独特性，是马德新不同于前人、也高于前人的地方。在对伊斯兰文化和儒家文化的全面考察后，马德新敏锐地看到这两种文化的根本差异——伊斯兰文化重天道；儒家文化重人道。即兴起于阿拉伯半岛的伊斯兰教，强调严格的一神信

仰,以真主安拉为本位,以人与安拉的关系为重点,强调人对安拉的崇拜和顺从,强调人对安拉的义务,甚至把宗教信仰和功修视作人之本性;而源于农业文明和家族社会的儒家文化的主流,重视现实人生,重视人伦道德,强调家庭亲情,关注社会生活,具有鲜明的人本主义精神。对此马德新准确地概括道:“我教圣人所任者天道,他教圣人所任者人道”(《大化总归》),“人道者,处世之理,乃人与人所当行之事也,是谓五伦。天道者,乃人与真宰所当尽之功,是谓五典也”(《会归要语》)。换言之,意即伊斯兰文化的核心是宗教信仰,儒家文化的重心则是伦理道德。

“天即吾教所谓天地人物万有之真宰”(《祝天大赞集解》),“天”即“真宰”,“天道”就是神道。注重神道是一切宗教的本质,伊斯兰教作为一种成熟的世界宗教,也毫无例外地强调“神”(即真主安拉)的第一性和不可超越性,它坚持神本主义,以信仰唯一至上神安拉为核心,以顺从安拉、履行对安拉的义务为人生头等大事,以人神关系为一切社会关系的基础,在此基础上建立起一整套思想体系,全面阐述了伊斯兰教关于人与神、人与他人、人与自然以及人与自身关系的理解。其神道思想不仅体现在对超自然的神灵——真主安拉的信仰和崇拜方面,还体现在人对自身生命的关注,包括后世生活的关注。伊斯兰教认为,人不可避免都会死亡,但死亡不是永远消失,只是肉体与灵魂的暂时分离,在末日,人人都会复生,接受真主安拉的审判,生前行善的人,将得到安拉的奖赏,永享天国之福;生前作恶的人,将受到安拉的惩罚,饱受火狱之苦。总之,宗教信仰是伊斯兰文化的核心。

具有强烈人文主义精神的儒家文化则以“人道”为视角,以仁义为核心,注重人的现实生活和道德修养,在此基础上形成了严密而丰富的思想体系,从而与注重“天道”的伊斯兰教形成鲜明的对比。马德新多次谈到,“周公孔子,是治今世之圣人”,“专以人情为

贵,只言人与人相处之理”(《四典要会·幽明释义》),“东土圣人,凡人生、纲常、名教、日用、饮食数大端,诗书所载,无不尽善尽美而无以复加。惟于真主何以认识,造化何以奇妙,举人性之所包括,人心之所隐藏,与几微之奥妙,尊大之事理,其中分门别类,以至复活、见主、归真、各世界一切规矩范围,并未能旁赞一词”(《大化总归》),“彼尧舜周公之专任,在人道……。故惟以伦理为重,而不言生前死后之事”(《四典要会·幽明释义》)。

在此,马德新准确地看到了儒家文化与伊斯兰文化的根本差异,把宗教看作中国儒家文化与阿拉伯伊斯兰文化的分水岭[17]。90年马德新之后国学大师梁漱溟在中西文化的比较研究时,同样也把宗教视作中国儒家文化与西方基督教文化的分水岭。他说:“依我所见,宗教问题实为中西文化的分水岭,中国古代社会,与希腊罗马古代社会,彼此原都不相远底。但西洋继此而有的文化发展,则以伟大宗教基督教作中心,中国却以非宗教底周孔教化作中心。从此西方社会构造演化不同,悉决于此”[11]。由此可见,马德新对儒家文化和伊斯兰文化之间的差异性的把握是非常准确的。寻求两种文化的差异,是为了揭示回汉民族的文化差异性,更是为了寻求两种文化的相互尊重和相互认同,为了在儒家文化一统的天下里,为伊斯兰文化开拓出一片绿野。

(二)天道亦在人道中,人道亦在天道中——伊斯兰教与儒家文化的共同之处

“如果摆脱一元化的思维方式,从多元的文化结构与宽容的文化立场来看,每一种文化或文明体系都致思某一个特定的方向而有其特色,从而也自然具有其局限”[12]。不同文化之间的互补与共融不仅可能,而且可行。人类有着相同的本性,也有相同的人生

问题或相似的社会问题，所以儒家文化与伊斯兰文化必有相同之处。揭示注重天道的伊斯兰文化与注重人道的儒家文化的共性，是马德新的学术贡献。

伊斯兰文化中既有神圣追求的一面，又有关怀社会现实人生的一面，二者密切结合在一起，无法割裂，更不能对立。穆斯林的宗教生活不以脱离世俗生活为前提。其宗教生活是世俗生活的根基，其世俗生活又是宗教生活的延伸，二者相互透渗、交互影响。尽管伊斯兰教以主道为本，以真主及人主关系为重点，但伊斯兰教本质上不是一个出世的宗教。与基督教和佛教相比，伊斯兰教更多一些人本思想。在坚持真主高于人的根本前提下，伊斯兰教积极关注人的社会生活、精神生活。充分肯定人的自觉意志和主体追求，强调人在社会实践和宗教实践中的主体地位。在马德新看来，伊斯兰教"至大至中，不偏不倚，无过不及，外则尽人之五伦，是为天理中之人情。内则修己之五功，是为人情中之天理。非若只言修身而废伦理，或虚言伦理而无修身者可比"(《四典要会·幽明释义》)。他认为，伊斯兰教在关注天道(主道)的同时，也积极关注人道。正如马注所说"天道与人道并行，今世与后世合辙"[13]。熟知《古兰经》和"圣训"的马德新，坚持伊斯兰教主流派思想，认为伊斯兰教积极鼓励人们投身于现实生活，以正当的手段获得幸福的生活；重视人与人之间的关系，《古兰经》以"安拉"的名义颁布了许多行为规范，以此引导人们履行自己的社会职责和对他人的义务。此外，伊斯兰教有关政治、经济、家庭、婚姻、道德、法律等诸多领域的理论思想，对调解人们之间的关系发挥了积极作用。伊斯兰教的根本经典，穆斯林的行为指南《古兰经》包含着丰富的思想，从宗教信仰到伦理道德，从个人生活到家庭、社会生活，从个人的身心修养到国家的治理，无所不包，"详阐幽明化育之理，天道人道，修齐治平之法，煌煌炳炳具载典章"(《四典要会》)，"天道人道无不

备，修身治国大法程”（《信源六箴》）。对于伊斯兰教既关注现实又注重超越、既重天道又重人道的特点，马德新深感自豪，指出天方圣人“以天道为己任，言人与真宰（即真主）相处之道，而人道亦在其中”（《四典要会·幽用释义》）。

如何沟通非宗教的儒家文化（梁漱溟语）与以宗教为核心的伊斯兰文化？中国文化与伊斯兰文化的共性何在？马德新以为伊斯兰文化与儒家文化在各有侧重的同时，还充分肯定了它们有相近之处。因为儒家主流派不否定宗教，还把发挥宗教的社会功能和情感功能作为圣人教化的一个组成部分（圣人以神道设教），儒家典籍不讳言“天”的主宰的意义，封建时代统治者一直保留着宗教祭祀典制与活动，以此发挥神道的道德教化功能。儒家在积极关注社会人生的同时，并不否定天道（或天命）。儒家所说的“天道”，多与“天命”、“数”等相联系，一般有三重含义，一指“天神”（或上帝），一指不可抗拒的外在力量，一指人类价值的最高源头。在华夏早期，“天神”源于初民的自然崇拜和祖先崇拜而成为至上神，能够主宰自然、人类以及社会的命运。“天命”常常被理解为天神（或上帝）的意志或命令，夏、商、周三代以后，天（或天命）的神学色彩日益淡化，天命被理解为不可抗拒的外在力量，孔子所说“君子有三畏，畏天命、畏大人、畏圣人之言”[14]和“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也”[15]，子夏所说“死生有命，富贵在天”[16]以及孟子所说的“莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也”[17]，均为“天命”之意。儒家更多地把天道（天命）视作人类价值的最高源头，自孔、孟直至宋明之理学家，多以天道为人性之本源，孔子“惟天为大，唯尧则之”[18]，孟子“存其心，养其性，所以事天也”[19]，《中庸》谈人性的本质来自天命（“天命之谓性”），“诚者天之道，诚之者人之道”，《易传·序卦》更进一步说明天道如何是人之价值源头：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇

然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所措"。宋以后,道学家多以"天理"诠释"天命"——"在天为命,在义为理,在人为性,主于身为心,其实一也。天命即理,理即义,人之善性源于天理"[20]。

显然,儒家主流关注人道,神学色彩非常淡薄。孔子对鬼神存而不论,不谈前世与死后之事,为儒家主流思想奠定了方向。"儒家虽不热衷于宗教,但主张适当保留宗教,而且把神道看成人道的继续和组成部分"[21],在儒家的典籍中,具有神学意义的"天命"(天道)思想并没有被彻底否定,汉、唐乃至宋代一些儒学大师向"天道"注入宗教色彩,天道成了人格神的一个符号。汉朝董仲舒视天为"天神之大君",视自然灾害为天神的惩罚:"灾者,天之谴也;异者,天之威也";唐代韩愈承认天主宰着人的命运,指出"贵与贱,祸与福,存乎天","人生由命非由它"。在民间,广大普通汉族民众对天道(或天)的理解,绝大多数偏重于天道的神学意义,对天持敬畏态度。历代统治者甚至把祭天作为国家宗教,极为重视。针对汉族士大夫指责回族不从孔孟之教的指责,马德新辩解道:"回教不异孔孟之教,敦从五伦,不废婚姻,不过外加事天之五典,不事奉鬼神,不食酒豕而已。"(《会归要语》)

马德新看到了儒家重人道但不彻底否定天道的文化特色,在其著作中援引大量的儒家语句,以证儒家不拒斥天道,进而为我所用。

"一大者天,独一而至大之谓也。'天'字二义,乾象名曰天,而造物亦曰天","老子称之为道,儒家称之为上帝,或天,清真教称为真主,恐人把造物之主——天混为乾象之天。但'主'也有相同之称呼,如佛主、神主、国主等,为不使他教泥其文或疑其似彼所供奉之神主佛主类,故以"天"字之。所指独一至大之天,而非形色之天。"(《性命宗旨》)"天"字包含二义,一指形象之"天",与地相对;

一指造物之“天”，与物相对，是各教尊奉的最本根之存在。老子所说的“道”，儒家所说的上帝，伊斯兰教称作“真主”，是为避免人们把“真主”与形象之“天”相混淆。但“主”字也会引起歧义，所以为避免不了解伊斯兰教的人把无形无象的真主安拉理解为汉民所信奉的神主、佛主，可以把“真主”译为“天”，即无形无色之义理之天：

获罪于天，无所祷也[22]；

儒门称之为天，是天下万世所公共者也。其所持守者，顺天，事天，敬天，畏天，亦千古万国所当行之公礼也(《四典要会》自序)。

致中和，天地位而万位育。时措宜，成己仁而成物知。极之参赞变化，发育峻极。”……[23]。

天所通于人者，道也。人所合乎天者，德也。物之所以然，理也。事之所当然，礼也。道也，德也，理也，礼也。表里一体也。道出于天，德有于人。理乃天事之自然，礼乃人事之当然。礼合于理而发于人，为天命所当行之事，所谓天之节文也。人能体之而达乎天，是所谓德也。体之而至于不自知其与天合，则无我也。无我则纯乎天理，是则所谓道也(《性命宗旨》)。

把儒家推崇、尊奉的“天”等同宗教之神灵、万物之主宰，等同于穆斯林所崇拜的真主“安拉”，虽与普通民众的情感相距较远(一般回民最忌以“天”代“主”，以示回民与汉民的区别)，但在汉族宗教学者中，却不乏共识者。“儒教尊奉‘天地君亲师’，这个天，不是自然的天……是万物的主宰，是有意志的神”[24]。

马德新援引上述儒家经文，意在说明儒家的人道关怀，并不排斥天道思想，更没有否定人文与神道(天道)的根本联系。人伦的核心内容涉及父子、夫妇、兄弟、朋友、君臣等人与人的关系，但人伦关系的基础源于天、天道，因此在儒家文化中，人道与天道不仅

不是对立的，而且在根本上就是统一的。应该指出儒家的天与人的关系，人与人的关系，与伊斯兰文化中的人主关系、人人关系有着重要的差异。而马德新等经学大师却聪明地从语义学上求得二者的一致，进而在理念的铺衍中以“同”作为重点以便进入主流文化领域，从而使得主体民族大众都能认识到，无论儒家的道德本位还是伊斯兰文化的宗教本位，都有引人向善的共同目的。“异”的淡化或掩盖是一种“变通”，通则活，必然消解了僵死的对立，却又保存了伊斯兰真精神。

（三）重天道亦重人道，尊西方圣人亦尊东方圣人——回族穆斯林的两种关怀与双重认同

马德新清醒地看到，严格坚持认主独一信仰的伊斯兰教，要在中国这个多宗教、多民族的辽阔地域中生存，要在汉文化的汪洋大海中发展，是极其艰难的，“中土为万教杂出之地，实吾教孤立之秋。其间从佛者混之，从道者混之，吾教中更有名同实异者混之”，在这种情况下保存伊斯兰教的特质，不使“王刘诸公与众群贤之道”被“淹汉不彰”（《大化总归》马开科序），确实不易，如果一味追求“天方之经，大同孔孟之旨”[25]，伊斯兰文化的神圣关怀就会受到严重冲击，回族就会有被汉文化同化之亡族灭教的危险，因此马德新从学理上及时作出修正，既坚守伊斯兰教的神圣关怀、天道思想，又积极认同儒家的人文精神。针对王岱舆、刘智诸公对伊斯兰教的“天道”思想的缺略，尤其是关于后世复生这一根本信仰，他不惜重墨铺陈，著《会归要语》、《幽明释义》、《大化总归》、《信源六箴》、《醒世箴》等多部著作反复阐明后世思想。他之所以在“岱舆、介廉之外独树一帜”，目的在于“传历代圣人行道不尽之苦衷”（《大化总归》马开科序），在于阐扬伊斯兰教的天道思想。他著《明德

经》、《礼法启爱》、《真德弥维》等书，目的在于让人们了解教法、沐浴、礼拜、斋戒、殡礼、课赋、朝觐、结婚与离婚以及穆斯林立誓等方面的教法规定，"使中国学生得悉教门之根柢"（《朝觐途记》马安礼序）。

马德新是位学识渊博、信仰深厚的大学者。他认为儒家重人道、轻天道的倾向及其自然主义的生死观，不能满足广大民众的终极关怀，也不能消除普通民众对死亡的畏惧心理，更不能合理解释善恶与幸福、不幸之间的关系，无法更好地引导人们弃恶从善。他说儒家文化关注社会人生，但"于真宰之赏罚，天地之究竟，万物之归宿，光阴之结局，斯人原始返终之要道，则缺焉不详"（《大化总归》上卷），周公孔子传："为人所作之善恶必有报应，作善者天降百祥，作恶者天降百殃。但为善未见获福，为恶未见遭殃，更有大恶荣华到老，大善苦厄终身，忠臣死于诛戮，国贼反受荣昌"，儒家的善恶报应论无法解释人们现实生活中福善不统一的矛盾；相比之下，"回教合儒定伦理，五伦同备饮食分。内加天道有五课，法备三乘达元真"（《信源六箴》）。马德新以为，伊斯兰教的"主道"思想、伊斯兰教与终极存在相联系的神圣关怀，与永恒相联系的超越精神，以公正为准绳的赏罚原则，对儒家文化具有"辅翼"的作用[26]，"此清真教所以特为发明以补儒者之不及，而正佛老之错谬也"（《大化总归》下卷）。尤其是伊斯兰教的"赏善罚恶"的思想，以公正为准绳，对善恶与幸福、不幸的关系作出了合乎人情的解释，可以更好地引导人们弃恶从善。"人生尘世，与人相接，或受一言之委屈，或受一行之欺凌，即由愧生（愤）奋，由奋（愤）生怒，必欲报复而后甘心焉。甚至有怨主不公而妄言者，不知世有屈我欺我之人，而主无屈我欺我之意。然主非徒不屈我欺我已也，犹必于屈我者而以屈报之，欺我者以欺报之，惟是我虽被屈被欺，而见真主之大罚，凛然可畏。于是悯之、宽之，不追其屈，不言其欺，将屈我欺我

者而自为解释,则主亦从而宥之"(《醒世箴》)。他认为伊斯兰教所说的善恶报应更具公平性(尘世之赏罚和真世之赏罚)和说服力(为善者终将受到相应的奖赏,获得永恒幸福;作恶者终将受到相应的惩罚并饱尝不幸的滋味),可以更好地引导民众。由此,马德新引导广大回族民众既恪守主道、又关心人道,既坚持伊斯兰教、又认同儒家文化。因为生活于华夏大地上的回族民众,与阿拉伯、波斯、埃及或土耳其的穆斯林不同。回族无论在物质生活还是精神文化方面,都不能摆脱汉族及汉文化的影响,这是广大回族必须面对的一个客观事实。通婚、收养汉族子嗣等渠道使不少汉族被悄悄融入回族中,这种血统上的变异,必然会在思想观念乃至生活习俗方面产生影响。汉语言、汉文字的使用,与汉族密切的政治、经济联系,以及官方的教育体系,使得儒家文化和汉族的影响已深深渗透在回族的伊斯兰教信仰中。如何确定回族的身份关系重大,意义重大。明清以来广大回族对伊斯兰教和儒家文化的双重认同尽管出于自发,但已是不可否认的事实。与王岱舆、刘智、马注等前辈学者一样,马德新把回族的双重认同提到自觉,进而引导回族民众既尊西方圣人穆罕默德,又尊东方圣人孔子。"古来教道多矣。何教不有圣人,使必高自位置,谓我教有圣人,而他教之圣人非圣人,此尤不情之论也"(《大化总归》)。他反对狭隘的民族主义,承认每个民族及其文化传统都有其合理性的一面,每个民族及其文化传统都应该得到尊重。那些唯我独尊、否认其他民族及其文化合理性的言行,都是"不情之论",是极端狭隘、极端错误的。文化的差异正是文化多样性的充分体现,差异与优劣是两个不同的理论范畴。当今社会文化多样性的观念被视作世纪之交国际社会观念变革中最重要的现象,越来越多的人已经认识到文化多样性的价值"不仅在于它们丰富了我们的社会生活,还在于为社会的更新和适应性变化提供了资源"[27]。我们无需把马德新视为文化

多元主义的倡导者,但马德新理性主义的文化观、民族观无论在当时,还是对今天的民族关系,均有积极的借鉴意义。在当时回汉剧烈冲突中,能够冷静、清醒地提出“东海西海之圣人,虽心同道合,但各有专任,彼此不相侵乱,我教圣人非独优,他教圣人非独绌”的思想,实属难能可贵。1990 年费孝通先生在日本东京“东西社会研究国际讨论会”上所作的“各美其美、美人之美、美美与共、天下大同”的精彩发言,博得广泛的欢迎,此十六字对我们理解马德新的思想大有裨益。

各美其美,是指不同文化中的不同人群对自己传统的欣赏,这是一个民族不可缺少的民族自豪感;美人之美是要了解、尊重、学习异族的优秀文化,这是对文化独尊以及种族优越论的否定;美美与共,多元文化的共存共识有利于各个民族和平共处;天下大同,每个民族都以正确的态度审视自身文化,也能以理性、客观的态度对待、欣赏异族文化。

“彼尧舜周孔之专任,在人道,而天道亦在其中。故惟以伦理为重,而不言生前死后之事。其所以不言也,因非其所职,非为生前无所来,死后无所归也。孔子‘未知生,焉知死’是不言也,非不知也”,“盖以生前死后之事,非其所职而不妄言,如都外之臣,惟以外事为正任,而不理朝内之事”。东西方圣人各有所务,孔子和穆罕默德,由于职责不同,因此关注的问题各异,东方圣人(孔子)专言人道,而天道亦在其中;西方圣人(穆罕默德)专言天道,而人道亦在其中。马德新发扬儒家“和而不同”的原则,一方面承认东西方文化的差别,另一方面主张文化之间应该保持和谐。东西方圣人所建立起来的思想体系,不仅相互不冲突、不对立,且有共同之处,甚至可以互相补充,互为表里,互为辅翼,“岂知人道华西一体,原无因地而异之理”(马开科语)。因此遵孔者不必排斥、否定伊斯兰教,信仰伊斯兰教的民众也不必排斥、否定儒家文化,“我教圣人

非独优,他教圣人非独绌",进而引导广大回族民众自觉认同伊斯兰教和儒家文化。天道与人道并重、穆圣与孔圣共尊,有着强烈的现实意义:在伊斯兰世界,由于宗教、政治、伦理以及法律的一体性,穆斯林只要按照伊斯兰教规定的方式生活、遵守伊斯兰教教法即可。然而在中国,穆斯林不仅要遵守伊斯兰教的教义、教法,同时要遵守中国的法律和伦理,认同中国的文化。天道与人道并重,要求穆斯林在保持伊斯兰文化特质的同时,认同儒家的道德理念;在遵守伊斯兰教法的同时,遵守国家的法律。

马德新在号召广大回族民众认同儒家文化、保持伊斯兰教信仰的同时,也要求广大的汉族民众及封建士大夫,尊重回族的文化特色和宗教信仰:

> 愚昧者不知礼拜之至义,而疑其亦如他教供奉土俗之神佛,别之天壤矣。明人君子,切无(勿)执管窥天,请阔其目,宽其量,而以公正之心,朗观而明察之。清真所尊奉者,造化天地、养育万物、纲维数理、掌握人神之真宰也。儒门称之为天,是天下万世所公共者也。其所持守者,顺天、事天、敬天、畏天,亦千古万国所当行之公礼也。
>
> 吾人持守真功,乃尊真主之明命,体至圣之遵行,而各尽其为仆之礼。非以求世福,或妄冀成仙作佛,并不因希赏而为善,畏罚而止恶(《礼功精义》自序)。
>
> 吾教之名为清真也。夫清者不染于浊,贵乎知有源也。真者不杂于邪,贵乎知有正也,吾人受主之恩,遵圣之教,则一言一字,必遵其源,所行所止,必归于正(《礼法捷近》)。
>
> 不知者以我教之经,惟教人礼拜斋戒,诵经,而不言清心寡欲克己之功。岂知欲为心之病,治病必以药,五功乃真宰示人医心之良方也(《性命宗旨》寡欲章)。

马德新苦心孤诣，将伊斯兰教的信仰与功修纳入儒家思维模式和语义系统中，目的在于消除儒家文人士大夫的偏狭心态，让伊斯兰教能够被儒家知识分子理解，而不以异端视之。

马德新的思想得到了理性的儒家士大夫和地方官员的赞赏及认同，云贵总督张亮基在咸丰八年(1858)就曾经表示，要把《性理本经》(刘智《天方性理》本经一册)和《实录宝训》(刘智著《天方至圣实录》，马德新与弟子马安礼改正、修订)二书与儒经《典礼》、《小学》等一同推广到云南回教义学中，令回民儿童学习。仅管这一美好设想由于张亮基的很快离任、云南18年的战事以及极端派满汉官员的当政而未能实现，但马德新的思想至今有其积极的意义。

我们不能苛求150多年前的学者对伊斯兰文化和儒家文化之间的本质区别及其原因作出科学的解释，但马德新对基于农业文明及家族社会的儒家文化与源于商贸及游牧文明基础上的伊斯兰文化特色的总体把握是准确的，对两种文化的个性及共性有独到的见解和深刻的理解，他对两种文化体系的相互关系的认识也是非常准确的。这也正是马德新高出王岱舆、刘智等前辈学者的地方。更重要的是，马德新为广大回族民众及回汉两种文化间的关系指明了正确的发展方向，尤其为回族及中国伊斯兰教的发展指明了方向——开放而不失其本，守护而不泥其迹。

马德新在充分认识到儒家文化与伊斯兰教个性与共性的基础上，宣扬理性的民族主义。他一方面尊重文化的多样性之客观事实，承认儒家文化与伊斯兰教，乃至天主教，都有其文化特色和积极价值，承认不同文化之间存在差异，而且认识到不同民族间的文化差异，尤其是宗教信仰的差异，往往被不法势力用来制造民族矛盾与民族冲突。马德新针对“腐儒俗士言天而复拘于行迹，言理而不得其主宰，致以回教为异端，屏之不齿。而回教之人又往往循其粗迹，遗其至理，言真主而讳言天”(《祝天大赞集解》马安礼序)的

情况，与王岱舆、刘智、马注一样，致力于沟通儒家文化与伊斯兰教，他著《祝天大赞》，“指迷归真，使天下人人知有天，人人知敬天，返于真天而不混于形气之天。悔过归真，潜消劫运，此其理。”针对汉回两个民族中的极端狭隘者盲目排斥异己的作法，他坚决予以批判，尤其对极端狭隘者有意夸大回汉之间思想信仰上的差别和文化传统的差别从而制造事端的做法，给予了深刻的揭露和无情的鞭挞，“放纵私欲、损人利己，倚强欺弱、倚势凌孤，剥取民财，以饱其欲”的人即使虔诚信主、恪守五功，也不能逃脱来生的无限罪孽；针对那些自以为“惟我清真之人，得归天堂，余者尽归地狱”的宗教外无救赎的狭隘、偏颇思想，马德新指出，“其言似庸众之私语，而非圣人之实言”（《四典要会·幽明释义》）。他引用圣训说：“吾乃奉天阐化者也，顺吾者为正，逆吾者为邪。正者受天堂，逆者受地狱。理之当然。但顺与逆，惟在乎体行圣德，持守天理而已。然则各教中持守天理者，似不顺而实顺；吾教中纵私欲者，似不逆而实逆”（《四典要会·信源六箴》）。在他看来，异教中持守天理的人，也会得到真主的恩惠；我教中放纵私欲，伤天害理、违法作恶的人，既使有再多的斋、拜功课，同样会受到真主的惩罚。作为回族穆斯林，判断是非的标准不仅取决于自身的宗教信仰和民族归属，更取决于个体的行为是否符合社会、人类的公理和正义。无论回民还是汉民，都应该以遵守社会公德为准绳，无论儒家文化还是伊斯兰文化，都以引人向善为宗旨。在他看来，回汉之间的共同利益远远大于他们之间的分歧与矛盾，因此无论回、汉民族还是儒家文化、伊斯兰文化，都应积极地相互认同，化解仇恨，消融冲突，坚守自身文化传统，还要尊重对方的文化和宗教信仰。

马德新先生这种稳健、理性的文化观、民族观，具有积极意义，无论在当时，还是对现在，都有深刻的启迪意义。在开放中守护传统的思想，更具现实意义。它对今天回族的现代化发展同样具有

指导意义:坚持回族文化传统,同时积极推进自身的现代化发展历程,不封闭自我,不排斥外来的先进文化,力求做到“与时俱进”。马德新致力于沟通伊斯兰教与儒家文化的学术活动,得到了当时的文人学士及政治精英的高度赞同:“探本穷源,鉴险缒幽,而时与古圣贤之旨相发明”(云贵总督张亮基语);云南翰林院侍讲、云南提督吴存义援引佛教之相关语句、词语,引证并赞美马德新“妙喻无穷,精心独到”;云南巡抚徐之铭、云南按察使宋延春为马德新作品作序,盛赞马德新“苦心孤诣,上接古圣之薪传,下开后学之蒙蔽”,“使穆民仍知渊源之有自,先圣后圣若合符节,所谓守先待后,负荷斯道于弗坠”;云南迤东兵备汪谷一作序:“翁是阿那含,众生皈法座”,“慧灯引迷途,从此天不夜”。

二、天道思想

伊斯兰教与儒家文化的根本区别体现在“天道”(神道)方面,为避免回族对儒家文化的一味认同而丧失自我本根,马德新高扬伊斯兰教的天道思想。他在对儒家和伊斯兰教两种文化的比较研究中,看到伊斯兰文化的特色思想——真一论、大化论、幽明与复生说等,迥异于儒家文化,但同时又可以补儒家所不足。马德新以为,无论在理论上,还是在社会教化方面,伊斯兰教的天道思想都具有积极意义。因此他从本体论、宇宙观以及后世说等多方面,大力阐发伊斯兰教的天道思想。

(一)真一论

伊斯兰文化以“认主独一”为核心,穆斯林对真主独一并创造世界万物深信不疑。然而在中国,作为主流意识形态的儒家文化,

始终以人道(伦理道德)为核心思想。中国社会多种宗教并存的信仰状况,又使伊斯兰教严格的"认主独一"信仰受到中国社会多神信仰的挑战。如何为中国穆斯林的信仰寻求理论支持,使认主独一的思想既不失掉本原、又能被中国思想界接受,并给予正确的理解,这是中国穆斯林学者肩负的重要使命。

马德新与前辈回族学者一样,在本体论问题上抛开伊斯兰世界抽象论证本体的方法,而借助中国儒家文化的本体思维模式,把形上境界和伦理观念合为一体,把万有之基和价值创作之源结合起来,进而把宇宙本体建立在宗教信仰的基础上。他沿用王岱舆、马注、刘智等回族穆斯林学者提出的"真一"概念,通过真有与幻有、原生与化生、原有与独有等多重关系的阐释,论述了真一本体论和认主独一的思想。马德新在真一本体及认主独一等基本观点上与前辈学者保持一致,但具体的论述方法则别开蹊径,别有发明。

1、真一本体论

马德新沿用前辈回族学者以"真一"阐述本体的方法,一方面将本体与现象(真一与万物)两分,认为本体(真一)独一、永存,现象多样、有限;另一方面,强调本体与现象、真一与万物之间具有密切联系,真一与万物不即不离。他从真有与幻有、原生与化生等关系对比中论证真一的实有、原有和独有,进而把儒家所说的宇宙本根——无极、太极、理、气以及道家所说的宇宙本根——道视为天地万物之原种,而把真一视为天地万物之原主,从而突显了伊斯兰教安拉至上的思想。他从现实世界的有限、不完满、有缺憾推导出真一(安拉)的无限、绝对、完满和至善。

何谓"真一"? 马德新以为,真一是真实的存在,是独一无二的本根:"确实无妄之谓真,单另独一之谓一"。明确了真一的意义

后，马德新从真有（“真”）和独有（“一”）两个层面阐述真一本体论：

第一，真一是“真有”，相对于“幻有”而言，真有即实有（客观存在），相对于“化有”而言，真一是自有。“造物之主宰，实有而无象，至妙而非虚”（《四典要会》卷一）。在穆斯林看来，造物之主宰是客观存在的，虽无形象，却真实玄妙，绝非空虚。“真一”有体有用，“有体也，其体颐而隐；有用也，其用感而通。”真一之体不可见，真一之用与人的主观感受相契，“然虽实有，但非形状之体，亦非气质之本。非倚物之迹象，亦非着相之本质。”马德新以为“真一”虽然是真实的客观存在，但它不是有形状的实体，也不是气质之类的东西。不是倚赖事物而存在的迹象，也不是事物之本质。“真主实有而独一，寂而非若虚，感而无声臭”（《真德弥维明德篇》），“似无而有，似虚而实”（《醒世箴》）。总之，真一是真实的客观存在，不是虚妄，不是空寂，更不是虚无，而是实实在在的确然实有。马德新把天地万物及人间一切自然、社会现象分为四类，一为“纯真无幻”，“所谓真一是也，真一无形相”；二为“真中之幻”，“所谓天国是也，天国无死亡”；三为“幻中之真”，“尘世是也，尘世无长生”；四为“纯幻无真”，“梦幻是也，梦境无实事”。也就是说，天地万物及人类等一切存在本质上可以区分为四类——无始无终者、有始无终者、有始有终者、虚幻不真者。即哲学所说的永恒存在、有限存在、虚假存在等几类，其中唯有无始无终的永恒存在——“真一”才是世界的本源、万物的本根。其余皆为幻有，但是马德新所说尘世、天地万物为幻有，并非虚幻的、不真实的存在，而是说“尘世变迁不常，终归于尽，若灯下之影，非常存者也”，因为尘世有尽头，并非永恒存在，因此说它是幻有，但是“若论其为真一自然之妙，发现之形则又为真世也”。幻有也是客观存在的，是真实的而非虚幻不实的。马德新不否认现实世界、现实人生的真实性，只是在永恒的视野上，因现实世界、尘世生活变迁不常终归于尽，因此将其作为“幻

有”。

相对“化有”而言，真有是自有（自我存在）。“真主自然实有，而不得不有”（《真德弥维》），“真宰之有，自然有而不得不有，所谓原有者也”（《会归要语》）“是谓原来有而不得不有也”（《信源六箴》），也就是说真一是自有、原有，无需凭借外在力量或外在条件而存在，是自有，则无需外在力量或条件；是原有，则没有开端。与真有相对的幻有，却需要外在力量，“天地人物，乃化生之有，所谓幻有也。”（《会归要语》）“幻有者，化生之有也。乃先无而后有，是谓可无而可有。”在这里，幻有不是指虚幻的事物或非存在，而是指被造之物，指那些由无而有的被造物，被真一创造出来的客观存在，如天、地、人、物等，它们有起灭，有变迁，有形色，有方位，因其本质上不能自有、不能原有，需要真一的创生（化生）才能成为现实存在，因此被称作“幻有”。凡是被化生的事物，因其既非自生、又不是自然而有，都需要外在力量（真一）创生而有，因此它们都有开端，或有始有终，或有始无终，但都不能成为宇宙的本质、本体和本源，唯有能化生万物的“真一”才能成为世界的本根、宇宙的本源，因为除真一之外，一切有形无形者，都不能自有，“理世所有之理，象世所有之象，一皆出于真一之化生，即万真之原（所谓无极）、万象之宗（所谓太极），亦莫不需其造化而有也。”就是说，除真一外，天地万物，一切有形无形，均不能成为世界的本原，因为它们都是化生之有。

第二，真一是独有。天地万物的本源，宇宙的本根是一不是多，唯有真一具有“独有”的特性，“其真独一无偶，其尊独一无偶，其大独一无偶，其体独一无偶，其用独一无偶。所谓单另之一，超天地万物而为独一也”（《信源六箴》）。唯有独一无二的、超越万物的存在，才能成为天地人物的主宰。马德新从卓然独一和浑然独一两个方面来论述真一的独有：“真一”的独一有两层含义，一是卓

然独一，一是浑然独一。卓然独一是说真宰之体用超绝万物，不同于象世(现象)，不同于理世(本质、理念)，真宰超越万物而独立；浑然独一揭示真宰本质上不同于万物，但并非独立于万事万物，而与万事万物有密切的关系，万物也不能独立于真主的作用。真一是一，是本；万物是多，是末。

作为真有、自有和独有的真一，具有三个特点。首先，真一是超时空的，不受时间和空间的限制：

> 其有也，无始终，无形色，无方所，不随年月，不属理世，不属象世，不类万化之有，不惟体不同也，而用亦迥异。不牵于阴阳，不入于气化，非无极，亦非太极。盖无极乃理世之宗，太极乃象世之元，二极已出于造化也。夫因其无形象，无方所，而他教遂谓之为无，谓之为空，谓之为理，岂不大谬哉(《汉译道行究竟》)。
>
> (真一)无始终，超万有而独立，恒生生而不息，无大不包，无微不辙(《真德弥维》明德篇)，超乎万有，超乎万象，贯通万化而无所滞碍(《汉译道行究竟》)。

马德新以为，穆斯林所信奉的真主安拉，是没有始终、没有方位、不受限制的。在对万物本根安拉特性的描述上，马德新借用道家对“道”的论述方式，但同时指出真一绝非道家所说的“道”或“无”，也不是儒家所说的“理”，更不是佛教所说的“空”。理、无极、太极、无、空、道都在真一之下。

其次，真一超越人类认识，无论人的感性、理性，或是直觉、智慧，均不能认识真一之本然。“五官未能觉，智慧莫能知。不可以形色求，不可以虚无论”(《真德弥维》明德篇)，人只能通过种种迹象感知真主的大能，却不能直接认识真主的本然：

确信真主实有而独一，寂而非虚，虑感而无声臭。不落形色，不拘方位，似无而在，似虚而实。人不知其所以然，惟以万化而知

其有为，以为而知其有用，因用而知其有体。

真一是超越宇宙万物的，超越了人类的认识能力，人类不能直接认识和把握真一的本然，只能通过安拉的造化物——宇宙自然万物来体悟安拉的大能与无限，认识安拉的独一和超绝。马德新还从维护信仰的角度出发，指出圣人禁止民众怀疑真主的存在，禁止民间把安拉形象化或物化，因为这些都是背离伊斯兰教认主独一思想的错误行径。

最后，真一具有绝对性和至上性。"真宰主持万化，而万物莫能出其化。妙通万迹，而万物莫不显其迹。况乎上下幽冥，皆其昭鉴也。生灭往复，皆其推移也。其功用则弥纶宇宙，其化育则浑含古今也。故其有恩而不穷，有威而不迫，有赏而不遗，有罚而不漏，岂若世人之小能，见其大而忘其小，究其广而失其微哉"（《大化总归》下卷）。真宰是绝对的，至上的，变化万物，主宰万物，世人不能与之相提并论。

2、认主独一论

认主独一是伊斯兰教最根本、最核心的信条，承认真主的存在和独一并向真主履行应尽的宗教义务，是穆斯林区别于非穆斯林群体的根本所在。身为著名掌教，向穆斯林大众宣扬认主独一的思想并引导民众履行宗教义务是马德新的重要职责。

人必须认实（识）造物之主宰，实有而无象，至妙而非虚，天地万物，皆由造化而有，则世人不可忘造化之德，当报养育之恩，心存之，意向之，事之，敬之，亲之而归之。（《四典要会·幽明释义》）

明其体之法，首在认主，次在顺主。认主者，确信真主实有而独一，寂而非空虚，感而无声臭。不落形色，不拘方位，似无而有，似虚而实。认主之首要，在知真主至

仁、至公、至正、至善。仁则溥济万化，公则均平无私，正则无偏无曲，善则化生无穷。各得其所，而洽协乎适宜。其化有尽善尽美者，是以世人心悦诚服，乐其所安排，即祸患亦安然顺受。（《醒世箴》）

识认真宰，为理学之本。本正则所持守者正，本偏则所持守者偏，真宰之统万物而贯万化，不即万化而亦不离万化。譬若镜之与影，是一而又非一也。盖镜之本，清明无色，所照千万状，有形有色，此则所谓是一而非一也。（《汉译道行究竟》）

"学莫贵于认主，功莫贵于事主，礼莫尊于敬主"，对穆斯林而言，信仰是宗教的核心。认识真主是一切知识中最尊贵的，礼拜真主、完纳对真主的宗教功课是一切行为中最尊贵的；礼拜真主又是最基本的表达信仰、坚守信念的行为。论人道，忠孝是根本；论主道，认主、事主、敬主是根本。马德新以为，人主关系要高于人伦关系，天地中最尊贵最根本的是化生万物的真主安拉，穆斯林当以认主、敬主为根本。应当知道真主的存在及大能，当报真宰普慈万物独慈人类的恩典，对真主信仰、崇拜、敬爱而亲近。认主包含两层意义，一是确信真主的存在，这是信仰的根基。二是确信真主的至仁、至善、至慈，这是坚定信仰的前提。认识真主，须要清楚真主与万物的关系，主非万物却不离万物。人类、万物只有在与真主的关联性中才具有意义。

一方面，安拉具有至上性、神圣性、终极性以及绝对超验性，决定了安拉必定超越人类的所有认识能力，不能被有限的、经验的人所认识，正如康德所说，上帝属于信仰的范围，不属于认识的领域，神的存在是无法论证的。但是另一方面，人又可以借助经验、理性及智慧等，在礼拜、斋戒等宗教仪式中感知安拉的存在，通过对自然万物及社会人生的观察及思考来体悟安拉的大能与至善，并以

此坚定信仰,密切自己与崇拜对象——安拉之间的关系。“历观诸说,未尝不即象以求主,是知有形色者,以形色见之;无形色者,必以踪迹推而知之也。理无形而以象著,义无象而以字知。真主无形无象而以有形者见之,以天地而知其造化,以人极则知真主之全体大用焉。”(《四典要会》卷四)马德新所阐述的认主独一思想,是从信仰的角度而言,要人认识到真主安拉所具有的超越性、终极性以及全知、全能、全在的特性,从而建立对安拉的“独一”的信仰体系。

认主独一是穆斯林信仰活动的一个有机组成部分,一直与宗教实践活动紧密联系在一起。宗教实践不能脱离信仰与认知,认知必须落实到念、礼、斋、课、朝等宗教实践中。认主独一的思想作为穆斯林宗教活动的基础与前提,与穆斯林的礼拜、斋戒等规范化、体系化的宗教活动有机结合在一起,没有对安拉独一的认知,行为就会偏离;只有认知而没有宗教行为,信仰则是空泛的、口头的、无意义的,“是以一切善功,信为其根”(《四典要会》自序)。

马德新认为认主的方法主要有三种:第一,可以通过祖遗、考证、洞明等途径认识真主,感知真主的存在,但真主的本然不能被人直接认识和感知,“五官不能知,智慧莫能悟,意虑慕想莫能形容”。人通过感性的、理性的、直觉的方法,能认识真主,却无法感知其本然。第二,通过道德修养和宗教修行,在明师的指导下,经过苦修,祛除私欲对灵性的污染,得到真光(真主之光辉),然后可以认识真主的全体大用。第三,通过认识自己来认识真主。个体之小我是有限的,不完满的,是有生死的,而真一则是无限的、完满的、永恒的,人惟有充分认识到自身的特点,惟有明确了自己的位置,认识了自身的有限与不足,才能朝着无限、完满的方向努力提高,才能更好地认识真主。

总之,真一论表达了广大回族穆斯林对人自身、对人类所处的

世界的终极源头及终极关怀的理性思索，反映了回族学者高度的思辨能力。

（二）大化论

“大化”一词，最早由荀子提出，指天地的变化[28]，以后人们在探讨自然宇宙变化规律以及变化根源等问题的基础上，逐渐形成了研究宇宙生成、变化及规律的大化论。清初回族学者刘智等人借用“大化”一词，用以阐述伊斯兰教真主安拉创造宇宙万物以及自然变化的思想。[29]马德新沿用“大化”一词并与弟子合著《大化总归》阐述了伊斯兰教的安拉创造宇宙万物以及宇宙变化的思想。他运用理学的概念和思想，详细阐发了宇宙生成及其演化的三个阶段以及宇宙、人生的最终归宿。大化论以总归为核心，强调了宇宙规律的不可抗拒性、社会道德的至上性以及社会人生的超越性。

1、宇宙的构成

在宗教的视野中，宇宙不是唯物主义所说的物质自然，而有其特殊的所指。就宇宙的构成而言，宗教以为，除自然万物与人类之外，超自然的存在（神）和非自然的存在（天仙、神鬼、灵魂等）也是宇宙不可或缺的组成部分；就其维度而言，宗教的宇宙无疑更加广阔。因为宗教总是倾向于把时空之外的彼岸以及现实之前的先天视作大宇宙的一部分。因此“宇宙”一词，相应有三意，一指自然宇宙（科学视角中的宇宙），一指大宇宙（神学视野中的宇宙），一指与神对立的宇宙，包括自然万物及非自然存在灵魂等。马德新与弟子所著《大化总归》一书中，多以“天地”指称自然宇宙，以“世界”指称与安拉对立的宇宙，以“宇宙”指称大宇宙。

马德新以为，宇宙由真一（真宰安拉）、天仙神鬼、自然万物和

人类共同构成。其中真一既是化生万物(包括天地万物、天仙神鬼及人类)的总根源,又是万物发展变化的内在原因,还是支配万物包括人类生死存灭、运动变化的外在力量。就本质而言,构成宇宙的诸多存在可以分为两类,一类是永恒的、无限的、绝对的"真有"——真一;另一类是有限的、相对的、不完满的"幻有"——世界(天地万物、人类、天仙、鬼神等)。真一与世界的关系既对立又统一。就其体而言,是对立的;真一独立于世界,高于世界,"真一不在世界中";就其用而言,又是统一的;真一内在于世界,既是世界发展变化的内在根据和外在动力,又是世界发展的最终方向和归宿,"真一不在世界之外"。在宇宙的诸多存在中,"真一"与"人"的存在,意义深远。没有真一,就没有世界、没有人,因为是真一创造了世界,所以真一在宇宙中的位置是崇高的、伟大的、无法企及的;同时,人在宇宙中的位置也是崇高的、伟大的、重要的,因为人是真一造化中的"大中至大、奇中至奇",是宇宙大化中"至精至美者","天地覆载人,万物滋养人,光阴位置人",人是万物之灵,宇宙因人而富有生命和意义。在大宇宙中,真一造化万物与万物复归真一的过程是统一的,自然的发展演化与人类及其社会的发展演化的目标是一致的,自然、社会和人生的发展方向是确定的、一致的。大化论一方面盛赞真一创生宇宙、变化宇宙的创造精神,另一方面讴歌人类复归道德、复归真一的理性自觉。

2、宇宙演化的三个阶段

马德新以为宇宙是一个大化流行的过程,是一种无边无际、无始无终的大宇宙。除了人们可以感知的现实宇宙(中天)外,宇宙另外还有前时空(先天)和后时空的(后世)两种形态,三者共同构成了大宇宙的图景。他以为宇宙的生成与演化包含三个阶段,第一阶段是形成的过程,此时天地万物浑然一体,只以"理"的形态存

在，但是没有任何形象和具体的时空特性，此为先天之起化阶段；第二阶段，自然万物不仅有明确的形态、属性，而且处于不停的变化发展之中，此为中天成化阶段；第三阶段，万物尽终而返始，自然万物及人类突破了自身的局限，其束缚自己本性的形象隐于自身之"理"，本性显现并得到极大的张扬而归于永恒无限中。在先天，宇宙以"理"的形态存在，此时天地万物浑然一体，没有任何具体的形象，也没有时空特性，这是宇宙的前时空形态。在真一的作用下，无形的"理"借助于大命和元气，不断地使理付诸气，使宇宙之"理"演化为有形象的现实的宇宙状态。人类能够感知、把握的现实宇宙是有始有终的，是"理"、"象"统一的，现实的宇宙仍然处在"大化"之中，并向超形象、超时空的方向发展，即向无限永恒之真一复归。简言之，宇宙由先天→中天→后天的演化过程，亦即由理世→象世→理世的变化过程。宇宙在先天、中天及后天的三个演化阶段并非彼此独立、毫无关联，而是相互联系、层层递进的：

> 大哉真宰，化育万世，化生万物，因造化之至奇，神化之莫测也。当其化出于先天，浑然者，有理而无象；化出于中天，灿然者，即理而显象；化出于后天，釐然者，由象以复理。惟先天浑然，故真一开起化之原；中天灿然，故数一立成化之本；后天釐然，故体一顺化化之机要。其化之尽终而返始者，皆其化之自然而归本然也。是以起化之归，归于成化。成化之归，归于化化。化化之归，仍归于元化。无一物之不化者，实无一物之不归。此足证大化之流行，而信归真之非偶。（《大化总归》）

自然万物形成之前，浑然一体，有理无象。世界形成之后，天地万物、草木禽兽以及人类生活其中，灿然分明、有理有象，现实的宇宙万物不停地发展演变，终将衰竭，一切有形之物终将灭亡。由中天到后天即由象世（有形世界）复归理世（无形世界），重新回到

本根之中。宇宙在先天、中天(尘世)、后天(后世)三个阶段的演化过程,互相衔接,层层递进,从最初的、先天的无形之理而有"起化";宇宙形成之后,逐步发展、演变,是为"成化",变化至一定时期后,宇宙最终归于真一,此为"化化"。宇宙内一切事物,无论天地日月、山川河谷、飞禽走兽、人仙鬼神,都将归于真一。马德新把伊斯兰教的真主创造万物的思想,与宋明理学理、气生物的思想相结合,把大化流行和万物归真的思想相结合,用以说明宇宙的演化与发展。

3、世界的形成与演化

人类的生存与自然界息息相关,关于世界形成论,是一切本体论哲学建构理论体系的一个根本命题。伊斯兰哲学家曾用原子论、流溢说以及照明论等观点解释自然宇宙的生成。以穆尔太齐赖派为代表的原子论者宣称,宇宙万物的存在及其本性皆取决于真主的创造活动。创造之前,造化物作为一种可能性寓于真主的观念之中,此时它们不具有形态和偶性,但一旦被真主创造出来,就具有实体和偶性,就能够显现为存在物;以法拉比和伊本·西那为代表的流溢说则认为,宇宙是无始永恒的存在,万物从真主的本体精神(第一理性)中流溢出来,先流出理念,次流出灵魂,最后流出物质自然;此说的另一派否认宇宙的无始永恒性,认为世界万物是真主从无中生出的;以苏哈拉瓦底为代表的照明说把真主之光作为宇宙本源,真光能使自身成为明亮的发光体,又能使黯淡的万物变得清晰可见,宇宙就是由真主照射程度不同而形成的明暗不同的实体组成。推崇苏非主义的思想家则坚持"存在单一论",认为安拉是独一无二的绝对真实存在,宇宙万物是安拉的外显、外化,是暂时的、幻象的存在,终将归于独一的安拉。

上述学者关于宇宙形成的思想、尤其是具有神秘色彩的"真光

照明说”和“存在单一论”对马德新有很大影响，与前辈学者一样，马德新积极改造伊斯兰教的创世神话，充分利用近代的医学、天文、地理等科学知识，还吸收中国哲学的阴阳、理气、太极和无极思想，用以说明世界的形成与演化。

关于世界的形成，马德新坚持《古兰经》安拉创生宇宙万物的思想，并以“真一显化”和“真光照明”来说明世界的形成，进而详细描述了自然万物(大世界)和人(小世界)形成的具体过程。他主要从三个层面阐释世界的生成：

其一，世界是安拉创生的。“古圣先贤以及各教之明贤儒士，皆谓世界为化生之有，既为化生，则必有主持造化，不属于化生而为自然之有者，所谓原有而不得不有也”(《汉译道行究竟》)。他认为真主安拉神化莫测，统觉万理，定夺万数。自然宇宙与人一样，都是由无限者(安拉)创生的。安拉“从无生有，显无极而造化万有之性命，复显太极而造化万有之形体，色色象象，千变百出，妙之至也”，“无而化有”更直接表述了物质世界从无到有而产生的思想，“最初之时，纯清世界，一物未有，主宰从精微作用中无而令有，生色生象”[30]。

换言之，世界的生成，源于真主安拉，安拉创造了物质世界。物质世界的起源是安拉这个超验主体的自我意志的实现。世界既为安拉的创造物，就与人一样，是有限的，不能成为人们膜拜的对象。唯有世界万物的创造者——安拉才是无限的，才是人们崇拜、敬畏的对象。

其二，世界是由安拉的本然显化而成的，是由真主之用即“真光”照映而成的。

“真一显化，万物生焉”。世界的形成，是通过真一显化实现的。在显化之前，世界万物以一种无形的、纯粹的“理”的形式存在于先天。真一通过大命、元气使无形之理显现为有形之象。“幻境

真境，一皆真宰生化者也。亦真一本有之理所显之象也。显于幻者为幻，显于真者为真，显于小者为小，显于大者为大，非显之不一也，乃受者各异"（《汉译道行究竟》）。在真一之光的照射下，宇宙及自然万物得以显现。真光的照射不仅是世界显现的原因，也是世界万物之所以有多样性和差异性的根本原因，"天下贤愚共处，善恶同居，长短不齐"，就在于万物自身具有本质规定性，万物自身的大小、高低、尊卑、善恶等差异，决定了它们接受真光的程度与亮度不同，因此受真光的多少及明暗也不相同：

> 宇宙间形形色色，皆在真光照映中矣……人类虽多，其实承受则不一，彼夫日光善临万物也，照一物以全光，照万物亦以全光。物少光不灭，物多光不增。泰山同此照，沙尘亦同此照。故万物之承受其光者，不能超乎本然，只觉日光所照，高者显之愈高，低者显之愈低。

世界万物的形成，是通过真一的显化而成。真一的本然，是"真光"，万物之所以能够显现，宇宙之所以能够产生，都是真光的照射：

> 清哉，真宰本有之真光，引导良仆于至正之道，至静之品，至善之元，以止于复命归真之境；大哉真光，贯乎宇宙，通乎古今。
>
> 自真体运动，作为始出，而万化显焉。万物显则主宰之踪迹见焉。其踪迹有两端，人不可得而见者，理也；可得而见者，象也……九天各具之理，与诸天神，皆得大命之馀光而有者也，此则所谓上等也。其次得上等之余光……。
>
> 圣人云，"清哉真一也，隐则为真，显则为物"。……夫世界之象，未显惟理而已，理乃真一本然中所含自然之

妙，而为天地人物之所以然，所谓命也。真一既显，即为世界，乃真一自然之妙，由里达表而显于万象之中，是为当然不易之理也。非真一之本然散为万有之象或为有之性。譬如一人之容照于万镜而成万容，非此仪容之本体，散于万镜之内，乃其容显象于万镜。一镜一容，万镜万容，无算无数之镜，即万算无数之容。(《汉译道行究竟》)

宇宙万物的形成，是由于真光的照射；由于真光照射程度不同，宇宙万物的明暗各不相同，因此万物之间高下不同，形状各异，由此形成了纷繁多样的宇宙万物。世界万物与人的本质(命)源自真一，真一显现为世界万物，是真一之妙用作用于万物，由里及表显于万物中，不等于真一之本然散化为万物的本性，真一之本然与人的本然具有统一性，但真一之本然不是万物及人类本然的总和。因此，真一是完满的、至善的、无限的，而世界万物是局部的、有欠缺的、有限的。"其能无所不能，无阻碍，无难易，无缓速，令有即有，所为不以协辅，行止不以逼迫，纲维理数，掌握天下，无不听其操纵，无物出其范围，所为尽美尽善，所有设施至均至平。"(《四典要会》卷)既然真一是至善至美的，无所不能的，为什么人们生活的社会却是不美不善的，为什么还有恶人、坏人呢？马德新以为，这是由于"受者之不足，非予者之有亏也"。万物之用，万有之美，都是真主之用映照而成，得其大者为尊，得其小者为卑，得其全者为圣为贤，得其次者为智为善。万物各充其量而真宰之大用愈显矣。就如太阳普照万物，但事物的明暗不一，宝镜之明，胜于琉璃；琉璃之明，胜于土木。而万物的明暗不一并不意味着太阳不明亮，同样，自然、社会 、人生的不完满并不意味着真主不完满。在此，马德新试图通过照明说来解释事物的多样性以及真主的完满至善与世界的不完满之间的矛盾。

其三，真一通过大命(数一)造化无形之理世和有形之象世，造

化天地万物(大世界)和人类(小世界)。大世界和小世界、自然宇宙与人类一方面有共同性:都由造化而形成,都有从无到有的过程,都具有有限性。但自然宇宙与人类也有不同之处,自然宇宙先于人类而有,而"人生于万物全备之后"。

马德新详细描述宇宙形成的具体过程,"造化之初大命也,大命著则性理分,性理分则元气出。元气出则阴阳成,阴阳成则天地定,天地定则万物生。万物备、人类出则造化之功全矣"。

大命是真一用以化生万物的中介,是万物之原种,是万理之原,也即儒家所说的"太极"、道家所说的"道",佛教所说的"大觉",就是王岱舆、马注、刘智所说的"数一"。马德新与王岱舆、马注、刘智等前辈学者一样,认为万物之原主真一以万物之原种即大命(数一)为中介,令其外化为理、气、万物和人类。真一是世界万物的本原,大命是由真一化生的、连接真一与万物的中介,是万物得以产生的种子。与前辈学者一样,他把无形的"理"概念运用于真一先天演化过程中,由一理之动分化出先天六品;把儒家的"气"概念,运用于真一后天演化之中,由一气之动分化出后天六品,把大世界(自然)的形成看作由无形→有形、由里→表、由理→气的演化过程,把小世界(人)的形成看作由有形→无形,由表→里、由气→理的演化过程:

> 大世界之有也,先有六品无形之理,后有六品有形之象,故先无形而后有形者,是由里而达表、由真而达幻,由理而达于气也。小世界之有也,先有六品有形之象,后有六品无形之理,故先有形而后无形者,是由表而还里、由气而还理、由幻而还于真也(《汉译道行究竟》)。

在自然宇宙生成的过程中,先有天地,次有万物,最后有人类形成,这与《古兰经》关于真主造化宇宙万物的思想是一致的。按照伊斯兰教的观点,天地与自然万物是大世界、大宇宙,人则是小

世界、小宇宙，是宇宙大生命中的一个小宇宙，小世界与宇宙大生命有相似的结构，是一个完整的生命系统，但是人之小世界的形成，与宇宙大世界的形成有很大的区别。

马德新在《续天方三字经》中以通俗的语言揭示了自然宇宙由先天到后天的形成顺序依次是天、地、无生物、植物、动物、人类。[31]他以为人类的出现是宇宙大化中最精彩、最有意义的事情，宇宙的生成及变化因为有了人类才得以完满、才富有意义，就好象树木只有结出硕果才能完成使命一样：

> 夫大化至人而全，亦犹树木至果而实，树非果，则徒有枝叶，而终不能生树；化非人，则虽有万物，而终不能包含。可见果内含种而种又生果，将生机之不息，何异人含大命而真一无算无穷之理气象数，悉从此而生焉。(《大化总归》)

总之，马德新既要坚持伊斯兰教的核心信仰，坚持安拉创世的思想，另一方面，宇宙无限的思想随着近代科学的兴起而传播，为调和二者之间的矛盾，马德新把现实的自然宇宙看作安拉的创造物，看作一个有限的实体。作为被造之物的自然宇宙，其大、其远、其奇、其能，均无法与天地万物之根源真一相比。马德新认为与真一的无始无终相比，自然宇宙是有始有终的；与真一的无限相比，自然宇宙是有限的。另一方面，受近代科学思想的影响，宇宙无限的思想在马德新的著作中也得到一定程度的认可。大宇宙是无限的、永恒的，即使自然宇宙，也处在有与无相互转化的无限过程中：

世界先无而后有，将来仍归于无(《汉译道行究竟》)。

> 有无之义，乃隐者转为显，显者转为隐耳。以是知造化者，真主使之显；归回者，真主使之隐。譬如义与字，字有形，义无象；义有于知，字出于能，万理如义，万象如字。

有义即有字，但未书时不显也。是以知世界未显，则象隐于理；世界既显，则理隐于象。此所谓有者转为无，无者转为有也(《汉译道行究竟》)。

宇宙在形成之前，先以无形的“理”的形式存在于先天，宇宙的形象隐藏于其“理念”之中；宇宙显现后，其本然之理则隐藏于现象之后；将来宇宙归于真一，其形象将重新隐藏在本然“理念”之中。换言之，宇宙由无→有的过程，就是由理→象显现的过程；从有→无的发展，又是从象→理回归的过程，宇宙演化的最后阶段是归于永恒的真一本然。

4、大化总归

马德新的大化论，不仅阐述宇宙的形成、演化，而且更关注宇宙演变的最终归宿，他认为宇宙的形成与演化是一个连续的、完整的过程，有开端，有变化，大化还有总归，“化有始终，始于至真，归于圣人”(《性命宗旨》)。与儒家把宇宙看作一个生生不息的生命体不同，马德新认为现实宇宙有其最终的归宿，“变者终必散，生者终必亡”。万物、人类源于真一，要复归于真一，宇宙由形成到发展再到复归是一个无限的、漫长的、不可逆的过程，万物和人类复归真一是必然的：

凡有生者必死，美者必伤，聚者必散，全者必亏，合者必离，兴者必败，富者必贫，乐者必苦，自然之理也。总之尘世一切皆幻，凡所有者，终归于亡。(《四典要会》)

人之来由光明而入暗昧，身之生、性之藏也。人之归乃由暗昧而返光明，性之生、身之藏也。去其壁影，而真光普照于诸界，大地光明，万有毕现于威严独一之阙。(《醒世箴》)

人也者，论其来，即万有之种；论其复，即万有之果。

来为开辟之始，复为归宿之终。来于先天，归于后天也。先天乃由天理之世界而来于人情之世界，后天乃由人情之世界而返于天理之世界也。(《醒世箴》)

马德新强调复归，强调无限的变化最终归于永恒的不变之中，“万有之形色，无不胥化；万象之义理，无不显化；万类之结束，无不浑化。化之所至即归之所至也，归之所通即化之所通也。化即化其所归，千古所以同此理；归即归其所化，万事所以复其初。故幻情一化而归于真性矣，迹象一化而归于实理矣，人欲一化而归于至德矣。”(《汉译道行究竟》)在后天的演化过程中，万物都朝着一个方向运动、发展——无限的真性、实理及至德。宇宙最后的归宿不是寂灭，而是永恒；万物的最终归宿不是枯朽，而是本性的极大释放；人类的最后结局不是死亡，而是崇高的、至真至善至美的道德境界。人与宇宙具有共同的起源，也有相同的归宿，他们都将归于永恒之中，马德新认为，按照经验，天地万物一般都有开端，也都有终结，要返本还原。以此类推，“有先天必有后天，有理世必有象世”，先天与后天、理世与象世是相通的，他之所以要强调后天必归于先天，意在使天地复归真境、万物复归真机、光阴复归真时，人复归真德。”(《大化总归》)大化总归的目的在于万事万物回到永恒的真境、真机、真时或真德中，在于克服自身的局限性，提升自身潜在的最大能力而至于无限永恒中。个体的生命是有限的，同样现实宇宙也是有限的，正如个体的人要经过死亡而至于永恒的后世生活一样，现实宇宙也要经过突破自身局限的巨大变化，才能归于无限。宇宙自然有其开端，必有结束，但大化之尽终不是归于虚无，而是归向永恒之本然。天地万物与人类，都要朽灭，但朽灭的只是外在的、束缚本性的“相”，而内在的本性——“天理”(人物之所以然)是永远不朽的。唯有在“化化”阶段，天地万物和人类才会发生本质的变化，解除一切束缚，得到极大的提高和升华，万物归于不

朽,人类实现超越,人性物性都将得到空前的解放:“不以视而见无形之色,而无所不见;不以听而闻无言之语,而无所不闻;不及而得,其得无方而无不得;不觉而动,其动无息而无不动;不作而成,其成不变而无不成。所谓大得、大觉、大动、大成而以真一之用为用,乃万物之元、归真者之极品也”(《大化总归》),正如《中庸》所说的“不思而得,不勉而中,从容中道的‘圣人’”。

总之,大化论是马德新关于宇宙起源与发展及社会人生的发展方向的哲学思考,由于受宗教思想和近代科学知识的双重影响,马德新在科学与宗教、理性与信仰之间持调和与折衷的立场。一方面马德新看到了宇宙、社会、人生中普遍存在着矛盾、变化及对立,看到了宇宙、社会、人生具有变化的一面、有限的一面、特殊的一面;但是另一方面,他又要在有限、相对、对抗、变异之中,找到无限、绝对、和谐及不变的实体。因此,在大化论中,马德新把宇宙看作无限与有限的统一体,看作变与不变的统一体,看作普遍与特殊的统一体。马德新一方面承认宇宙的无限,另一方面坚信现实的时空阶段的宇宙具有有限性。有限是与无限相对立的,人们往往把个体生命的有限性放大到宇宙自然中,由此得出宇宙生命本质上有限的结论。马德新认为,从大宇宙的角度言,宇宙是无限的,是无始无终的,是永恒存在的。天地形成之前,宇宙以理的形式存在,天地消失之后宇宙之理依然存在。另一方面,基于无限与有限的对立关系,马德新坚信安拉是无限的、永恒的,因此相对于安拉而言,现实的自然宇宙是有限的,不仅自然宇宙的形成需要外在的力量——安拉,而且现实宇宙的演化也并非无穷无尽的无限过程,而有其最终的归宿。他认为宇宙的演化,生命的演化,不是毫无目的、毫无规则的盲目冲动。相反,宇宙与一切生命的生成及演化都具有明确的目的性和规律性。自然宇宙的生成与演化是一个连续的、完整的过程,因创生而开始,由复归而终结。自然宇宙由生成

到变化再到终结,是一个完整的不可逆的过程。宇宙又是变与不变的统一体。就整个大宇宙而言,大化是绝对的,整个宇宙处于生生不息的变动之中,大化贯穿于先天、中天、后天,贯穿于自然、社会及人生。真一造化万物与万物向真一的复归是永无止境的过程。天地变化,万物变化,光阴变化,人和社会都在变化。"万有之形色,无不胥化;万象之义理,无不显化;万类之结束,无不浑化。"另一方面,就大化的目的、方向及规律而言,又是确定的,宇宙、社会、人生都朝着真一的方向发展,最终实现完美、和谐、至善。"天地复归于真境,万物复归于真机,光阴复归于真时,人复归于真德",幻情归于真性,迹象归于实理,人欲归于至德。粗者化为精,暗者化为明,伪者化为诚,虚幻之用化为真常之用。大化的最终归宿是不变的,即天地万物、人及社会最终归于真一——至真、至善、至美的境界。大化的最终结局也是不变的,即天地万物、人类及社会最终会超越自身。"世界无虚而尽实,人情无伪而尽真,理道无暗而尽明,识见无愚而尽智"。世界将由虚归于实,由变归于常,由虚无归于实有,由有限的尘世归于无限的天国。

(三)幽明与会归——伊斯兰教的复生及后世思想

消解死亡、超越现实、追求永恒是宗教的灵魂所在,伊斯兰教以复生与后世为基本信条,认为不仅有短暂的今世生活,还有永久的后世生活。认为世界有末日,届时人人都要复生,接受安拉公正无私的审判。伊斯兰教的后世和复生思想为穆斯林坚信不疑。马德新认为复生与后世思想,关乎人的终极追求,关乎人与万物的最终归宿,意义重大,"(后世者),生死之大关,幽明之至义,原始返终之要道也。造物之全体大用、圣贤之复命归真,庶汇之知能长养,非此概不能显"(《大化总归》马开科序),唯有后世才能对人之生命

的完整性作出说明，也惟有后世，才能对万物之最终归宿作出说明，造物主的创世目的，圣贤者的济世胸怀以及人类的终极关切，都与后世相关联。而前辈学者"王、刘诸公于后世复生一节多有缺略"，如何把复生与后世说这一伊斯兰教极为重要的信条介绍给中国广大穆斯林，如何系统阐释伊斯兰教的生死观及后世说同时又要避免受到在生死问题上持自然主义态度的儒家学者的批评，如何将"灵魂不朽"的思想转化为儒家可以接受的信条而又不沦为"荒诞之说"，确是一件十分不易的学术工作。这也正是汉文伊斯兰教著作"认主认己之学发达，而后世复生思想缺略"的原因所在。早在明朝后期王岱舆就已认识到这一问题的艰巨性："真主不落有无，人神定经生死，而非生死也。其为主仆之大义也。若欲以文字而穷其至理，非特不得其理，亦且失其文矣"[32]，因此王岱舆、马注对伊斯兰教的后世与复生思想，只能做到言其大概。但是马德新把幽明与会归作为伊斯兰教的重要思想，他著《会归要语》、《大化总归》、《醒世箴》、《性命宗旨》、《幽明释义》(《四典要会》之第三卷)等书，谈生死，说会归，论复生，述后世，多次强调"天国后世，得之天敕之经、历代之圣，并非荒渺无凭，所以予人定信把握"(《大化总归》下卷)。

1、幽明与会归说的思想根源和现实意义

随着回族穆斯林伊斯兰教汉文译著活动的深入，随着穆斯林对伊斯兰教的进一步了解及对《古兰经》经文内容的深入了解，人们需要系统了解伊斯兰教的教义思想，需要了解作为基本教义的复生、后世思想。身为"伊玛目"，马德新致力于宣扬伊斯兰教的教义思想，而不是建构系统、严密和完备的哲学体系。信复生、信后世是伊斯兰教的一个基本信条，在《古兰经》全部六千多节经文中约有七百多节论及复生与后世，因此全面、系统阐述伊斯兰教的重

要内容——天道思想，引导广大回族穆斯林全面深入地了解伊斯兰教的教义教法思想，使他们将信仰建立在理性的基础上，是马德新的重要职责。此外，马德新之所以反复强调复生、后世思想，更有其深刻的社会根源：

其一，在当时社会动荡不安的云南，回汉之间的冲突与仇杀此伏彼起，广大人民生命财产安全得不到保护，恶人横行，烧杀抢夺，作恶多端，无法无天；弱者无助，东奔西逃，食不果腹，衣不蔽体，生活在朝不保夕的恐怖之中。眼见恶人的肆虐得不到制止，面对亲人的死亡束手无策，肉体的痛苦需要慰藉，心灵与情感的痛苦更需慰藉。然而儒道两家自然主义的生死观，“死生，命也”[33]“存，吾顺事；没，吾宁也”[34]无法抚慰特殊时期的普通民众，“世人只知死之情形，而不知死之义理，所以以死为不详，于是有畏死幸生者，有恶死好生者，有避死贪生者，虽儒家亦所不免无惑乎”，“且有以死为家运之衰，时命之舛，莫甚于此”。“每见世之人于当死之日……怨之詈之，思所以逃之，甚至痛哭流泣，百端悲鸣”（《大化总归》下），身为阿訇的马德新，毅然担负起引导民众消解对死亡的恐惧的重任，他阐述伊斯兰教的生死观，揭示死亡是人类无法抗拒的自然现象，是肉体（身）与灵魂（性）的暂时分离，是人们进入后世永恒生活的必经之栈。末日之际人们的灵魂与肉体将再次结合，他们将得到永生，永远生活在后世。马德新的后世说，通过后世与复生，通过对现实的超越性，及其与永生的关联性，以及终极关怀的神圣性等，以此发挥伊斯兰教的心理、情感的慰藉功能，从而为瑟瑟困境中的劳苦大众提供精神的慰藉，以此消弥人们面对死亡的恐惧，化解人们因死亡而引起的悲痛和苦恼，最终引导人们达到超越死亡的精神境界。以“屈死者进天堂”抚慰无辜民众，以“善者将得奖赏，恶者终受惩罚”慰藉孱弱的百姓。打烂横架在死生之间的铁门槛，使人从容面对生死。在认主独一的高度上，由自我慰藉进

而实现精神与人格的升华。

其二，批判当时社会上流行的各种错误的生死观念，指出死亡是生命的正常现象，而不是某些人所说的报应或上天的惩罚。“死生有命，非为过恶太甚，而天下不容留也”；“死生为天理之当然，命分之不得不然。非恶人必死于凶劫，善人必死于善劫。”当时云南社会失序、道德失衡，民族之间的仇杀不断。少数邪恶之徒为给自己图财害命的行为穿上合法的外衣，散布谣言，胡说被他们无端杀害的人都是恶人，这些人之所以死于凶劫（被残杀），是上天对死者的惩罚。对于此类歪理邪说，马德新坚决否定，他指出死生是自然现象，一个人怎样死亡与其生前的行为没有丝毫关系，比如死于洪水、地震、雷电等自然灾害的人，有好人，也有坏人，但是绝大多数是无辜的善者、弱者，这不仅揭露了“天不容留”不过是暴徒残杀无辜的借口而已。也使弱者、善者摆脱宿命，走向抗恶前沿有了理论根据。

其三，面对当时云南社会失序、道德败坏、人欲泛滥的混乱状况，道德苍白乏力，法律如同虚文，政治无能为力，马德新只有诉诸宗教，借助安拉的威严与无私，通过赏善罚恶的机制，通过地狱的恐怖，通过死亡等等，制止邪恶，制止人们的贪婪。马德新以为人性之恶欲和贪婪是社会混乱的一个非常重要的原因。“欲性乃心性之大瘟。彼凡百病，皆有医治之药，而欲性无可治，惟以记念死亡疗之，盖欲性无所忌惮，惟畏死亡耳”（《大化总归》）。马德新认为人的贪欲是引起社会灾难的根本原因，人们生理的、身体的疾病可以通过药物治疗，而治愈贪欲、制止恶欲的惟一方法就是死亡，因此他强调死亡，强调死后复生，强调末日审判，目的在于为那些放纵私欲、残害生命、屠杀无辜的恶人敲响警钟，以期制止人们的恶行，恢复社会秩序。

其四，马德新的复生说和后世说，有着强烈的社会批判色彩。

他对后世美好生活的描述，他对天堂永恒福乐的渲染，对火狱无尽痛苦的描绘，目的在于批判当时社会的黑暗！在于抨击现实的不公！在于痛斥吏治的腐败！

杀千人只抵一人，害数命只偿一命，不公平孰于是乎？（《醒世箴》）

恶人偏受全恩，富贵荣华而为善者所不及；善者遍遭大困，冻馁穷恶而为恶者所贻饥；

循理而遭祸患，肆毒而得安康，恶不见罚，善不获报，屈不见伸。

人间案卷，以待告者言情，诉者鸣冤，而有文吏可以舞弊，有财帛可以赎罪。夫国家问罪，有下刑拷打之说，诚以不拷则不招，不打则不认。且虽招而招非真，虽认而认亦伪。要皆不离乎强逼者近是。（《大化总归》下卷）

黑暗的现实社会，没有正义，只有强权；没有公理，只有暴力；没有公平，只有怨愤。苦难的人们，期盼于“至幻之外求至真，至小之外求至大，至暂之外求至久，至不公平之外求公平”[34]，希翼“举尘世不齐之事而齐之，不齐之人而齐之，不齐之善恶祸福而亦齐之”，渴望使善人得享永福，以显至仁；使恶人得受永祸，以显至义。

马德新宣扬天堂地狱，赏善罚恶，意在唤醒众生追求良善、阻止邪恶。云贵总督张亮基对马复初一片婆心深怀敬意，赞叹“其识甚远”[35]，吴存义称其“辙上辙下，贯古贯今……可谓大智慧”[36]。

2、诠释死亡

肉体生命的结束是一个不容否定的客观事实，如何赋予死亡这一自然现象以深刻的文化意义，在精神层面上沟通生死是一切宗教孜孜以求的目标。按照伊斯兰教的解释，世界万物以及人类作为真主安拉的造化物，都有规定的期限。人人都会经历死亡，无

人能够逃避。伊斯兰教同时认为人的生命有两个阶段，前一个阶段是今世的生命，后一阶段是后世的生命。二者相比，今世的生命是短暂的，而后世的生命是永久的。但今世的努力非常重要。人只有通过死亡关头，才能在复活日接受安拉的审判并进入永久的后世生活。

关于生命的存在与消亡，伊斯兰世界的学者们多受希腊理性哲学的影响，一般以灵魂与肉体的二元对立关系加以解释，并以灵魂不灭诠释伊斯兰教的复活及后世思想。肯迪、精诚兄弟社、法拉比、迈斯凯维以及伊本·西那等都认为，人的死亡是肉体永远的毁灭；身体死亡后，灵魂将永远存在于脱离了肉体的理智世界中。我国回族学者王岱舆在其《正教真诠·生死》一章中即持此观点。

但是以肉体泯灭、灵魂不朽解释死亡，有一个难以克服的逻辑矛盾：真主的赏罚是针对每个人（包括灵魂与肉体）生前行为的善恶，肉体在今世既然担负着许多义务和责任，就不应该逃避后世的奖赏或惩罚，因此安萨里等学者，认为不能否认肉体复活的可能性。受其影响，马德新坚持肉体与灵魂的复生："盖生死交关，如叠浪落叶，后浪之兴非前浪之复，新叶之生非已落者之旧也。且善与恶乃尸魂共作……"（《四典要会·幽明释义》）。善与恶既是身体与灵魂的共同行为，则赏罚不应由灵魂单独承受，故而复活定是灵与肉的复活。《古兰经》经文多处提及复活，"复活确是要来临的，毫无疑义，真主要使坟墓里的人复活起来"(22:7)，"我以复活日盟誓，我以自责的灵魂盟誓，难道有人猜想我绝不能集合他的骸骨吗？不然，[我将集合他的骸骨]，而且能使他的每个手指复原"(75:1－5)。根据这些经文，复活当是肉体与灵魂的复生。

如何既承认肉体与灵魂的永生又能合理解释现实生命的必然死亡这一现实问题，是历代穆斯学者不遗余力反复讨论的伊斯兰哲学命题。

中国文化关注现实人生，对生死问题持自然主义态度，没有天堂地狱的彼岸观念，也不以肉体与灵魂的对立关系来解释生命和死亡。

为使伊斯兰教的教义思想符合中国穆斯林的理解方式，也为了避免伊斯兰教的复生及后世思想受到儒家的抵制和非议，马德新利用身与性、今生与后世、善与恶、奖赏与惩罚等广大中国穆斯林可以理解的术语、范畴来阐述伊斯兰教关于生命、死亡以及复活、后世，天堂火狱等思想。他一方面指出死亡是天地间的自然现象，死亡将使一个人拥有的一切——财富、名利、地位、子嗣等全部消失殆尽、化为乌有；另一方面以永久的后世满足人类渴望永生的美好愿望，消除人对死亡的恐惧，突出强调了人类精神生活的不朽以及绝对公正的末日审判，以宗教的形式劝善戒恶，以后世的赏罚引导现实的良善，从而建立和谐的人际关系。他用身性关系论述生死，认为身性的结合是生，身性的分离是死，复活日身与性将再次复合，人即可进入永久的后世；他用两世关系论述生死，认为今世是人的短暂的、有限的生命，后世是永久不朽的真乐世界，死亡则是人由尘世进入后世的必经之栈；他用善恶报应和天堂地狱论述生死及两世，“后世者真主审讯斯人而大彰其赏善罚恶之权以完其今生之事也”，“夫死之必复生，是真宰统会斯人于无涯岸，无参差之大世界中，分班列等，按其次第，而显其尘世所作之善恶；以为判理之场”，“后世则灵性常昭、身体复活，永久不朽报应之理亦无以变”(《大化总归》)。

(1)生死是天地自然之机

生死不停，为天地自然之机，这是东西智士贤哲的共识，也是古今芸芸众生的常识，有生则有死，正如有始则有终，这是自然变化之常理，因此《易传》曰：“原始返终，故知死生之说”，庄子亦言“死生，命也”、“生之来不能却，其去不能止”。杨雄感叹“有生者必

有死，有始者必有终，自然之道也"[37]。张载提出"存，吾顺事；没，吾宁也"的顺从生死之道的态度。生死是自然规律，不容否认，也难以抗拒，马德新告诉我们："从来天地有不能不毁之时，万物有不能不蔽之势，人生有不能不死之日者，亦时也，势也。死之义，是即天地由暑而寒，万物由荣而枯之义也"(《大化总归》)，昼夜的更替，四季的变化，万物之荣枯，人之生死，都是自然现象，好像江河之波涛，一波未平，一波又起；仿佛枯树落叶，生之又落，落之又生。他批判当时社会上恶人诛杀无辜的错误理论依据，"传曰生死有命，非为过恶太甚，而天不容留也。使为天不容留，则前世过恶彰彰，何以不诛而必待诛于不见过恶之际，此招众人之怨恨不平也。""死生为天理之当然，命分之不得不然。非恶人必死于凶劫，善人必死于善劫"(《幽明释义》)。死生是生命的自然现象，"善人死于善劫、恶人死于凶劫"的观点是不科学的，是错误的，是坏人为了掩盖罪行而散布的谬论。马德新指出，按照伊斯兰教的教义，在天地万物人神天仙等各种存在中，惟有真主安拉的本然是永恒的、不朽的，此外一切都有朽坏，都要灭亡。不仅人不能永远生活在世上，天地万物都不能摆脱终得毁灭的结局——"天地一毁坏之天地，万物一剥落之万物，光阴一变更之光阴也。其中天仙鬼神与一切灵性，皆有不能常存者，而曰凡物皆朽，只有真主之本然不朽"(《大化总归》)

既然死亡是人之必然，"是天理之当然，天数之不得不然"，那么无人能够逃避，痛哭流泣者，百端悲鸣者，畏死幸生者，恶死好生者，避死贪生者，均不能避免，"斯人意外之灾，每向意中而至；古今反常之祸，即由常然而生。是以畏死而死偏至，恶死而死偏来，避死而死偏速"。马德新告诉人们，与其生活在对死亡的畏惧、恐怖中，不如顺其自然，"死未至而淡然相安，并去其畏避之心；死既至而欣然顺受"(《大化总归》)。这样不仅是对于人们精神压力的舒

缓，也是最终回归到一切都是主命的伊斯兰的终极信仰之中。

(2)死亡是身性的暂时分离

然而对于万物之灵的人类，对于拥有情感、思维和智慧的人而言，面对亲人的永远离去，面对自己现实生命的终结，何以能不伤心欲绝，怎么能不倍感畏惧，如何才能做到顺受？马德新说“夫顺死者，非果喜而不伤心之谓也”，人之死是客观存在的，人之痛苦情感也是无法抑制的。“清真之道以死亡为正命，哀感为人情，首重本源，次言礼仪，不特悲伤而已，必兼之和顺”(《真诠要录》)。人是充满智慧的群体，唯有人类才赋予生死深刻的含义，使人摆脱了物性，生活在意义世界之中。现实生命是短暂的，“形身之幻，幻在百年；尘世之幻，幻在一生”(《大化总归》)，然而死亡仅是尘世生活的终结，是今世生命的结束，是身与性的暂时分离：

> 其死也，非绝生也，人惟体朽而不能承性，故身之离性(《大化总归》)；
>
> 身有性为生，离性为死；(会归要语)
>
> 来为生，去为死，死则身性相离，是身散也，非无也；(《大化总归》)
>
> 人有身也，身有性为生，离性为死(《会归要语》)。

死亡不是生命的永远消失，只是由于身体的朽坏而与性命暂时分离。生命是身体与灵性的结合，死亡则是二者的暂时分离。死亡不是无，不是生命的终结，只是永恒生命中一个不可缺少的过程。马德新以为，一旦人们认识到死亡仅仅是身体与性命的暂时分离，就不会把死亡看作非常可怕的事情，就不会被死亡战胜，相反，人们会以平常心坦然面对自己或者亲人的死亡。

(3)死亡是复生的必经之栈

在马德新之前，王岱舆曾经概括地阐述了伊斯兰教的生死观，指出“人死之后，其灵性长在不灭”，认为人死身灭，灵性不朽[38]。

马德新以为，身死性存不能解释伊斯兰教的复活思想，也无法避免与伊斯兰教赏善罚恶思想之间的逻辑矛盾，因此他以身性的暂时分离诠释死亡，以身性的复合解释复生，从而赋予了死亡这一自然过程极为重要的意义。死亡是真主创造的万物复归真主的大化之链上的一个关键环节，是人由有限生命进入永恒生命的一个重要阶梯，至此“死”便具有了深刻的文化内涵，死之“义理”在于：

> 前古后今，人民实繁，必一一由死而继以复生者，殆如一一由梦而继以复醒焉。天下无不由梦而复醒之人，亦无不由死而复生之人；(《大化总归》)
>
> 变者终必散，生者终必亡。非生必无死，非死无复生；
>
> 夜尽而昼显，表尽则里明，梦后而复觉，死后而复生(《四典要会》卷一)。

生与死没有本质的区别，生存是走向死亡的历程，死亡则是后世永恒生命的开始。既然死不是生命的终结，既然死是复生的必需，“死亡”就不再是一件可怕的事情，生者必朽，朽者必复生，返本还原，这是自然之理。死亡是人摆脱有限之尘世、进入永恒之后世的必经之路，“死者，人所必由之路”，既然死是人进入永久不死大化全归之后世的开端，那么死还有何畏？身体暂时死亡，但是灵魂常在不灭，现实生命的结束就像人脱去了一件衣服，身体并不因衣服的脱离而消失，性命也不会因肉体的消失而毁灭。身性的分离，不会引起生命的腐朽；肉体的损害，不会带来性灵的变异，人的灵魂是永存的，它将在末日之际，再次与人的身体结合，人将得到复生，并永久地生活在后世。后世说为人的心灵提供安顿之处，从理论上消除人们死无所归的恐惧。

(4)死亡使囚人离囹圄、为病人除痛苦

马德新进一步指出，死亡不仅不是现实生命的永远终结，不仅

不是痛苦，反而是人解脱现实苦难的途径。“彼人之生也，贪贱逼之，坎坷逼之，患难逼之，为俗情所困者，故生独见其难。人之死也，怨我者不顾，谤我者不顾，杀我者不顾，而世累尽绝者，故死倍觉其安”(《大化总归》上卷)。人生之烦恼何其多也，为生活奔波却不能摆脱贫贱，为利禄奔波却遭遇坎坷，为功名奔波却得不到满足，为父母儿女妻妾奔波却难以如愿以偿，可谓人生在世，苦恼繁多，唯有一死才能解脱。“今生者幽暗之囹圄，风波之苦海，既入乎其中，非死则不能出其外”(《大化总归》下卷)，死亡使人摆脱现实苦难，获得解脱。“人不死则欲性不脱，慧心不启，俗目不开，是死者，拔囚人而离囹圄，医疾人而除痛苦也……且夫今日一死之秋即后日复生之地，由表世而归里世，由黑暗者进入光明矣，由伪乐而进入真乐，滞碍者，转而灵通矣”(《大化总归》上卷)。人生受到种种限制，被欲性困扰，被俗物拖累。既然如此，人又何必为今生的短暂而忧伤，为死亡的降临而悲哀呢？把人生看作苦难，把死视作脱离人生苦难的途径，看作囚犯离开牢狱、患者除去病痛的事情，表面上看，这种论调与伊斯兰教正统派倡导的谋求两世幸福的思想不一致，也不符合中国穆斯林的人生观。事实上，在当时社会动乱、道德沦丧、生灵涂炭的环境中，有识之士深感人生悲凉苦楚，功名、利禄均不能长久，难免会产生尘世如梦的消极思想。加之《古兰经》中有大量的经文说明今世不过是嬉戏、今世欺骗了精灵和人类的思想，且反复告诫人们莫要贪恋今世而忽略后世，不要喜爱今世甚于喜爱后世，此外还多次强调后世是真实的，是永久的，要人们坚信不疑[39]。马德新坚持伊斯兰教的正统教义，他不主张弃世，而主张穆斯林应当寻求两世的幸福。但是他为了消弥人们畏惧死亡的心理，为了引导特殊时期的人们树立正确的生死观，因此突出介绍了《古兰经》有关今世短暂、后世永久，今世为幻、后世真实的内容，是出于当时的社会需求，这与正统派立场实质上并不矛

盾。

(5)对待死亡的正确态度

马德新引导人们以平常心看待死亡,引导他们理解死亡中蕴含着的人生意义:

> 人以死为脱俗体,其视死犹小;以死为显灵性,其视死乃大。以死为脱俗体,而出于有形天地之外,其视死愈无不大,以死为出乎有形天地之外而消乎幔障之己私,超乎无形天地之中而至于会归之真境,其死乃大之又大,而无有出乎其大矣。(《大化总归》)

把死看作生命的结束,只看到死亡的自然意义,把死看作灵性生命的解放,死就有了意义;把死看作对永恒的追求,则死亡的意义是最深刻的。惟有充分理解了死亡的深刻含义,才能以积极的态度对待死亡:“死未至而淡然相安,并去其畏避之心;死既至而欣然顺受”,不仅自己临终之际能够安然顺受,还能做到“即我有慈父母,临终而守其难舍之志,劝以顺主,则子为孝子。我有孤儿女,临终而忍其大痛之心,训以顺主,则亲为义亲”。人临死而顺之,因有一永久之后世;人对所亲、所敬、所爱之人的死而顺之,亦因有一永久的后世。此后世不仅使人永生,更给人公正、公平和幸福。只有认识到死是“真主超拔斯民离乎幻世而归于真境”的时候,才能象“众流之趋海、游子之赴家”(《大化总归》)一样,以健康的、积极的心态对待死亡。伊斯兰的重生而不畏死、求生而不苟活的独特生死理念在马德新这里,得到了淋漓尽致的深刻阐扬。

3、生命的超越——幽明说与会归说的宗教意义

宗教自古以来一直在不断地探索世界和人自身的意义,不断引导人们彻悟自身的有限和无常,引导人类超越世俗生活、朝着终极实在的方向不断超越自己、提升自己。作为一种成熟的世界宗

教，伊斯兰教以其对现实的超越性、以其与永生的关联性，以及终极关怀的神圣性，引导人类超越人生种种局限，实现人之为人的终极价值。马德新则以幽明说和会归说来揭示人类对超越的渴望和对永恒的不懈追求。

幽明即指两世，按照马德新的解释，

> “人有生死，物有起灭，来有所始，去有所归。人由生至死皆在天运循环之间，新故交接之会。今日有起尽，先后无终穷。生之日甚暂，可不勉而自修乎？浮生若梦故称幽，后世真常故称明。”（《四典要会·幽明释义》）

伊斯兰教基于人之现实生命的短暂和有限，突出后世的永恒和无限，从而引导人类实现超越，既不同于基督教从人之原罪而发的超越（灵魂救赎），又不同于佛教从人生之痛苦、染业、执障而发的超越。伊斯兰教的两世观（幽明说），不否定现实世界的真实存在，不否定人的现实生命，不主张通过弃世来寻求解脱，而是要引导广大穆斯林追求两世的幸福，两世的吉庆。幽明说的目的不在让人远离现实生活，而是引导人们对照安拉的永恒、无限、全知、全能和绝对公正，体悟自身生命和现实世界的短暂、无常及有限，以死超越生，以后世的永久超越今生的有限，以理性超越情欲，彻底摆脱自我的、自然的以及社会的局限性，实现人的解放、人性的解放。

马德新对儒、佛、道各家思想进行比较研究，指出儒家号召人们以修身为本，通过成就道德君子和济世伟业而提升个人的生命境界；道教以性命双修以炼就长生不老之体，以此实现对自然生命的超越；佛教让人修炼心性，通过灵魂的轮回转世解释生命的不朽，以涅槃成佛实现人的超越。在马德新看来，各家学说都在引导人们超越现实人生和肉体生命，但是都有一定的局限性，难以完全达到目的：儒家将个我的超越建立在个体的理性自觉的基础上，缺

乏有效的保障机制,"修之有何益,不修有何伤",对修与不修的最终结果没有作出进一步的解释,而儒家纯义无利的、完全依赖理性自觉的道德修养只能引导君子,不能约束小人;佛道二教所宣扬的"常(长)生不死,修之而死后托生为帝为王;修之而留名于万世者,是皆贪生畏死,希富图名,舍红尘而复求红尘,尤非主宰生人之意"。为了长生不死或死后转世为帝为王、留名后世等目的而修行,终究还是对世俗幸福、世俗生命的追求,是舍红尘而复求红尘的举动,不是真宰创造人类的真正意图。显然,马德新对佛、道教的了解和理解是粗浅的,远不如他对儒家真髓的洞彻,但他所提出的超越精神,确有启迪意义:

仅仅依赖人的理性自觉和个人自身的力量,很难实现超越。对长生不死、帝王福禄的追求本身是对超越精神的玷污。世俗人伦以及以人为中心的人道主义的道德本身有其局限性,尤其在社会动荡、人欲横流的时代,世俗的道德是苍白的,乏力的,是没有权威的,很难约束人心、制止邪恶。只有通过宗教的神圣性和善恶报应的权威性,才能使道德规范成为信徒无条件遵守的绝对命令,才能保证道德的约束力量。马德新指出惟有伊斯兰教的后世说,才能引导人们实现终极超越。

马德新提出了存在的四境界说——真一之境、天国之境、尘世之境、梦中之境,四者中,最高的境界是真一之境,它纯真无幻,没有任何限制,在此境界,能够拥有绝对性、永恒性、至上性,这是人所渴望而不可及的境界;其次是天国之境,它为真中之幻,它有开端却没有终结,天国无死亡,生活在天国中的人们可以实现长生不死的梦想,并且可以摆脱尘世生活的种种局限;其三是幻中之真的尘世之境,这是人的现实社会,尘世无长生,人们在此会受到种种限制,但这是人们种植后世善恶之果的场所,今世的生活虽然短暂,但人在今世短暂的生命历程中的所作所为,直接决定着人在后

世生活中的归宿，行善者将进入天堂，永享福乐；作恶者将下火狱，饱受痛苦；其四是纯幻无真的梦中之境，作为一种生命境界，这是毫无意义的、虚幻的境界。四种境界中，真一之境属安拉独有，人永远不能企及（正如人永远不会成为安拉一样），但人同样可以实现超越，后世则是人类摆脱种种局限，实现生命超越的理想境界：

另到一天，另履一地，另为一事，迥然不同寻常；（《大化总归》下卷）

天地未至此（后世），而境之真不见；万物未至此而机之真不见，光阴未至此而时之真不见，人未至此则德之真不见……至后世，则天地复此真境，万物复此真机，光阴复此真时，人复其真德；（《四典要会·幽明释义》）

（在后世），人心得天之粹，人身得地之华，人之心与理世相通，人之性与天理相接，人之命与真宰相贯；人之慧眼开，能见妙世所有之奇；人之性道通，能知天理所藏之奥；人之真心明，能发现原有之真光自与本然相通隔（《四典要会·幽明释义》）。

人在后世将发生巨大的变化，届时一切束缚都将解除，人的能力得到空前的提高与升华，人可以超凡入圣而归真，能够做到：

不以视而见无形之色，而无所不见；不以听而闻无言之语，而无所不闻；不及而得，其得无方而无不得；不觉而动其动无息而无不动，不作而成其成不变而无不成，所谓大得大觉大动大成。而以真一之用为用，乃万物之元，归真者之极品也。

性妙而身亦妙，性明而体亦明。妙与妙合，明与明俱，性与身不即亦不离。身与性相隔实相依。身体虽浊与朽，借灵性而无不自得……但见此身超旷于空虚之表，

往来于神明之地，凡兵刀水火，损人者不能侵；七情六欲，坏德者不能扰。且入铁穿金，天壤无阻碍之物，消灾绝祸，从兹再无死之期。而光明照耀，离日月不能晦。任意来往，即天地亦难拘。又况千里之遥，瞬息可到。诚所谓无翔能飞，不行自至。斯时也，如白昼而无黑夜，并不知有眂睡，梦寐不烦，凝神养气也。虽曰人也，固侪于仙神之位矣。尤可羡者，内外光明，无老幼大小之异，皆肖人祖壮年之仪表焉。是盖形神互合而为一体，以归天国之真境"（《大化总归》）。

至后世，人就能达到无所不能的超凡境界。在这"万化长生不灭、天得之而长清、地得之而长宁、物得之而长存、人得之而长生"的"无复无迁、万古恒然"的后世，人的主体性被高度张扬，永恒的人、伟大的人耀然可见。获得超越的人，就是《中庸》所说的"不思而得，不勉而中、从容中道"的圣人。

马德新坚信这种永恒的后世生活是真实存在的，为避免"浮浅之辈以眼见者为真实，以不见者为虚幻"从而否认后世并视之为穿凿附会或虚妄荒诞之说，马德新一再说明后世、复生是经验无法证实的，它们不是人们感觉经验的对象，不能被人的经验所认识，"幽明之事本属隐微，五官不能知，智慧不能达，而其说历乎数百代圣人授受相传，且有百卷天敕，分明详阐"，这是历代圣人代代相传并有《古兰经》详细阐明，意在引导人们超越今生、把握永恒，不能因人固有的思维方式而轻易断定它是虚无或荒诞之说，相反，人们可以参照有限的尘世生活去体认无限的后世生活，可以在有限、当下中体悟无限、永恒：

大哉天国，奇哉真境，千秋未见之奇，万世未闻之妙，尽皆发现于其间……若以尘世较之，论其美，如斗室之比皇宫；论其大，如卷石之比泰山；论其阔，如行潦之比沧

海；论其长，如一日之比千古；论其妙，如俗界之比仙境，论其明，如灯烛之比日月。孰能喻其美焉。人由尘世而返于天国，如由梦里而返于醒觉，由黑夜而返于白昼，由缧线而返于安居。如鸡之出卵，胎之离腹，灯之出罩，镜之出奁…至幻者，尘世；至小者，尘世；至暂者，尘世；至不公平者，亦尘世。后世之大，非尘世所比；后世之久，非尘世所比；后世之真，非尘世所比……（《四典要会·幽明释义》）。

因现实人生是有限的，所以要寻求后世的无限；因现实人生有对（相对），所以寻求后世的绝对，因现实人生有生有死，故寻求后世的不生不死，实现生命个体的自我超越。现实世界是不完满的，是充满痛苦的，是不幸的，而人则渴望幸福的、美好的、完满的生活。

两世观中，马德新一方面阐扬后世的永久、美好、真实。另一方面又指出“两世者非真有彼此之别而为两境，不过化乎彼此之间而为两面，如一物之有表有里也，今日之对乎己者，为今世。明日之背乎己者，为后世。今日去，明日来，后世之里面从今世之表面而转……今世后世为两面，而非两境”，（《大化总归》）“在外虽各别而本然原相通……是两面而实为一体也”。在突出生死之事的自然而然的规律性的同时，又试图证明两世不是两个世界，后世不是彼岸，而是一体之两面。表现出马德新对彼岸后世真实性的思索和独到把握。

4、劝善戒恶、导人于至善——幽明与会归说的道德意义

生活在暴力冲突下的云南回汉人民，遭受着前所未有的痛苦与恐惧。残暴者的肆无忌惮，纵欲者的有恃无恐，当政者的无能，法律的形同虚文，传统道德观念的全面崩溃，更使无辜民众在社会

动荡之中陷入对生的绝望、对死的恐怖中。社会需要稳定,更需要一种新的道德理念维护社会的健康发展;民众需要保护,更渴望心灵、情感的慰籍以及生存的信念。马德新反复阐明伊斯兰教的幽明与会归思想,突出强调后世与复生,打破了经验主义的一死无余的断灭论,打破了生与死的界限,让人超越有限、追求永恒。幽明与会归固然有其宗教意义,更有强烈的道德关怀。后世、复生、末日的赏善罚恶以及天堂、地狱,意在抑制扭曲的人性、泛滥的人欲。永久的后世,是给绝望者的希望;美好的天堂,是给良善者的安慰;后世的惩罚,是对纵欲者的警诫,地狱的烈火,是对残暴者的威慑。

在马德新看来,儒家的纲常伦理思想在当时人欲泛滥、仇杀不断的动荡社会中,完全失去了约束力。仅仅依赖人的理性自觉而实现道德至善和理想人格,由于缺乏可行性而流变为圣人的消遣品。长期压制的人欲、极度扭曲的人性在无序的社会中空前释放,行为主体的道德自觉受其冲击几乎荡然无存。忽视外在力量(神意或法律)对人的行为的强制性,忽视外在的奖惩机制,忽视合理的利的引导,使得制度化的纲常思想严重僵化,完全丧失了合理的内涵,不仅不能发挥正常的社会功能,而且是形形色色不道德行为横行肆虐的深层诱因。马德新宣扬伊斯兰教的宗教思想和道德理念,以解决普遍的信仰危机。他以为,此时惟有借助安拉的绝对权威和伊斯兰教的赏善罚恶机制,才能制止人欲的泛滥和道德的堕落,才能保证社会的健康发展。他甚至把清真与克己、复礼等同,倡导"存天理、灭人欲"。"我教复命归真,以全真宰生人之正义,不图超常异众,而显诸神奇觉照也。其究竟,惟在克去己私,复还天理,所以名为清真教此耳。夫克己之谓清,复礼之谓真,其功在除妄绝私,其效在化己还真"(《汉译道行究竟》)。马德新此举,绝非对僵化的纲常思想的回归与倒退,更不是对腐朽思想的复辟,他赋予"天理"、"人欲"新的意义,肯定天理、否定人欲,不是压抑人性、

扭曲人性，而是针对清末整个社会人性的普遍堕落、精神的极度空虚而提出的治世良方，有其特殊意义和积极作用。

幽明与会归思想的道德意义主要体现在两个方面：其一，从复生的目的看，不仅要实现人之生命的超越，更为实现道德的自我完善。复生意味着全部消除个人的贪欲和伪善，意味着良善本性的彻底显现，意味着社会正义、平等的真正实现。其二，从复生后的归宿看，人之宗教境界——天堂、地狱与人的现实的道德境界完全一致，后世的天堂地狱，就是今世的善恶行为，天堂就是天理，地狱就是人欲；天堂就是善，地狱就是恶。

针对人的贪欲、私欲，马德新以后世、会归作为克复贪欲、恢复善根的唯一良方：

> 真主造化天地，覆载万物，无非为人，乃(而)人滞于嗜欲，贪生不能化己，惟真主以一死化其身，至于能复活，能见主，无不得其原种而显己之全体大用。(《大化总归》下卷)
>
> "下愚者其身累于尘俗，心滞于嗜欲，事事有障，物物为碍，是以不能自归而必待真主使之归，以克其所未能自克之己私，而复其所未能自复之真性焉。"(《四典要会·幽明释义》)
>
> "极之会归之日，一死而欲身尽化，诸伪胥捐，本性之幔帐可以全消，最初之天良可以尽复。况得圣人之真光，照临于其际，将见始能修身，继能明心，终能尽性，是皆能复其本然之明而无失此原种也，即所谓复生者是也。"(《大化总归》上卷)

所谓复生，所谓会归，其意义在于恢复人的良善，重现人的本性，消除人的贪欲。马德新一方面抨击现实人性的贪婪、堕落、奸诈、虚伪、残暴，另一方面承认人性包含着良善、光明、积极的因素；

一方面批判无限膨胀的个人私欲及其带来的社会灾难，另一方面又在树立健康的社会风尚，承认人性之本善，承认人有改邪归正的能力。所谓后世，不是与现实无关的彼岸，它与人在今世的善恶行为有着极为重要的因果关联：

> 夫死之必复生，是真宰统会斯人于无涯岸、无参差之大世界中，分班列等，按其次第而显其尘世所作之善恶，以为判理之场，正斯人，莫见乎隐，莫显乎微之时也。勿论大者、显者，即纤毫隐忽之端，人所不及觉察，不及指摘，并不待刑驱势迫，莫不于斯时而毕现之。殆如镜中照容，美者显美，丑者显丑，毫无作为（伪）之迹。岂似人间案卷，以待告者言情，诉者鸣冤，而有文吏可以舞弊，有财帛可以赎罪乎？夫国家问罪，有下刑拷打之说，诚以不拷则不招，不打则不认。且虽招而招非真，虽认而认亦伪。要皆不离乎强逼者近是。独至后世，则另到一天，另覆一地，另为一事，迥然不同寻常，故一置之真主之前，口不须辨，势不须加，曲直不须分判，是非不须对观，而尔时之境何如，尔时之情何如，尔时之人何如，并尔时之心何如，无不自然而明，自然而招，自然而断。（《大化总归》下卷）

复生必定接受赏罚，届时安拉基于每个人在今世的行为，要做出公正无私的判决。这种审判是绝对的，无人可以逃脱，尘介莫能隐蔽；是公正的，人人只为自己的行为负责，无须代他人（人祖、父母儿女或亲友）受过，也不由他人分担自己的过恶，人是自己行为的主体，要为自己的行为负责，要接受相应的果报。恶人的归宿是地狱，是熊熊燃烧的烈火，是没有尽头的痛苦。地狱刑罚的轻重，与人的过恶等量。人之暴虐，必将焚毁自身；人之罪过，必将危害其身。马德新描述地狱的恐怖，以告诫那些放纵私欲、损人利己、倚强欺弱、仗势凌弱、剥取民财以饱私欲的坏人，“惟图眼前细小之

逸乐而招将来无限之罪孽”。

地狱是恶人的永久归宿，马德新以地狱的永久之苦威慑恶人，同时指出无心犯罪或有悔改之意者，将会得到真主的赦免，由此引导恶人改邪归正。有过者，视其罪孽，“有可赦者，有不可赦者。偶然于咎而无心过犯，是误为者，可赦；显然为非而无所忌惮，是故为者，不可赦；故为而有改悔之心者，可赦；故为而无恐惧之念者，不可赦；推之失于过宽、出于过忍者可赦；以势凌人、以权傲物者不可赦；自知其短无可如何者可赦；鬼魔居心奸诈百出者不可赦。”(《大化总归》下卷)

针对无辜的民众，马德新以天堂引导他们坚守良善；人在后世的地位、命运，取决于今世的行为。行善者将进入天堂永享天国的无尽福乐，通过天堂的美好，“唤醒众人，同归于善”：

> 有有形之天堂，有无形之天堂，有无形色而直达乎真一玄机妙用真境之天堂。因其人有身、心、性三者，则天堂亦分三品焉。仅能修身者为善人，则位列有形色之天堂，其所享亦形色之天恩也；并能明心者为贤人，则位列无形色之天堂，其所享亦无形色之天恩也；更能于尽性而明其各具之本然者为圣人，则位列至妙至玄之天堂，其所享乃真一全体大用，无量无数之真恩，人所难名也。盖在今世人之品第有三，其所乐者亦有三，庸常乐衣食，志士乐礼义，圣贤乐道德。故来生所享之天恩，亦不得不分为三也。(《汉译道行究竟》)

针对受欺凌、受伤害的民众，则以真主公正无私的赏罚安慰他们，真主是绝对公正的，真主的末日审判将施及每一个人，在今世，常有作恶不罚、有功不赏、有了冤屈无法申诉的情况，但是在后世，今世所有的行为都将受到回报。尘世生活中，会有屈我、欺我之人，但是真主绝不会屈我、欺我，不仅如此，真主还会惩罚他们，以

其人之道还治其人，即使圣人也不能拯救他们。但是如果出于怜悯之心，自己主动原谅那些曾经屈我欺我者，真主也会饶恕他们。

对于饱受伤害的人们，马德新以真主的绝对公正、丝毫不谬的赏罚平衡其心理，在为他们伸张正义的同时，又引导他们以大仁大慈之心，忘记仇恨，化解仇恨。回汉之间积怨很深，代代为仇，冤冤相报，没有尽头。为解决由来已久的民族冲突，马德新借助宗教的宽容精神和儒家"和为贵"的思想，以仁慈化解仇恨，以宽容取得谅解，"己能容人、主能容己"，意即人人宽容，自能得到他人的宽容。倘若如此，民族之间的矛盾就会得到缓和，和平就能实现，社会就能稳定。甚至就能建立人间天堂。"夫身居俗尘而心向俗情者，堕落于暗昧。暗昧者，地狱也。身在红尘而心向天理者，尽归于光明。光明者，天堂也。即此可知今生后世之分，乃分乎人心之向背耳。而天堂地狱之分，乃分乎人心之暗明耳。"（《大化总归》下卷）

马德新以安拉在末日的审判以及天堂地狱作为社会道德的保障机制，目的在于为道德寻求一种外在的权威，借助于宗教的最高神灵安拉的全知与全能，通过安拉的威严与仁慈，引导良善，制止邪恶，从而实现人际关系的融洽及民族关系的和谐，恢复社会秩序、促进社会的健康发展，其积极作用是不能抹杀的，这正是宗教道德的力量所在："夫宗教实基于生人之天性，所以扶善摒恶，博施广济，使信之者得以笃信天命，心境和乐，精神安宁，此故极善之事也。道德之本为忠恕，所以教人以理制欲，正其言，端其行，俾百事各有轨辙，社会得以维护，此亦极美之事也。以上乃宗教道德之内律也，一定而不变，各教各国皆同也。当尊之、爱之，而不当攻之、非之也。"[40]宗教道德的积极意义是不能抹杀的，马德新以幽明说和会归说强调道德的教化意义，他的弟子，说"师长所讲者，仍以忠

孝节义为至善，奸盗邪淫为大恶，当随时省察悔过自新，求其放心，方不愧为清真。”[41]充分体现了马德新的理性主义倾向。

现实社会中战争、凶杀、欺诈、掠夺等恶行随处可见，暴露了人性中邪恶、卑鄙、狭隘的一面，尤其是大规模的民族仇杀，严重践踏了人类的生命尊严，给社会带来难以估量的危害。马德新提出以宗教道德抑制人们的恶行、暴行，以末日审判和地狱的火刑来约束、抑制人性中恶的倾向，以减少或避免伤害人类生命的恶行，这是作为宗教家的马德新惟一的选择。但是道德的软弱性与社会力量的强大之悖论，使得马德新的主张终究不能从根本上解决人类社会中的丑恶与残暴。对人性之恶的批判，终究不能消除社会的罪恶，因为导致社会动乱、民族仇杀的根本原因，并非人性的恶欲和贪婪，而是不合理的社会制度。这正是学者的马德新不能摆脱个人局限性的原因所在，也是他不能摆脱个人以及民族悲剧的原因所在。

三、人道思想

马德新从人论、圣人观以及明德说三个方面论述人道思想，他坚持伊斯兰教的精神，同时吸收儒家学说的积极部分，充分体现了近代科学兴起后穆斯林知识分子对人的主体精神的高度肯定和热情讴歌。但是由于新型的社会关系尚未确定，马德新对人伦关系的探讨依然不能突破传统的思维方式和理论模式。在人性问题上马德新受伊斯兰教和中国儒家文化双重影响，一方面坚持伊斯兰教关于身心性命的基本观点，认为人由身（自然属性）、性（社会属性）两种因素共同构成，既有先天之性，又有后天之性；另一方面，马德新吸收中国理学的性命之学，认为人具有天命之性和气质之

性，先天之理性纯善无恶，但是后天的气质之性清浊不同，浊气容易蒙蔽理性，使人作恶。在此基础上，马德新把身性关系与人的道德修养以及伊斯兰教的宗教功修相联系，使其互为因果，彼此依赖，形成由身性——修行(道德、宗教)——赏罚——天堂地狱这样一个较为完整的逻辑体系，从而把伊斯兰教的宗教修行和儒家的道德修养统一起来。

(一)人论

宗教的视野中，"人"具有双重性，一方面，与伟大的、无限的、大能的、无所不知、无所不在的至上神相比，人是有限的、有所不知、有所不能的，是渺小的、不完满的。另一方面，与自然万物相比，人又是伟大的，人有知识、有理性、有智慧、有能力，人是信仰的主体和行为的主体，人能够认识到自身的有限而敬畏神灵，并在神的引导和帮助下超越自己。身为宗教家的马德新，向我们充分论述了人的二重性，他一方面盛赞"人是天地万物之灵"，充分肯定人在宗教信仰、个人生活和社会生活中的主体精神和理性智慧，肯定人的自由意志的积极作用，盛赞"人是小世界"，与宇宙大世界有着统一性和平等性，试图说明自然力量的强大、自然现象的变幻莫测以及自然规律的难以抗拒，都不能使自然凌驾于人类之上而成为人类的压迫者，从而歌颂了人的伟大力量，正确揭示了伊斯兰教神本下的人本精神，同时显示了近代穆斯林的自我意识的觉醒及其追求独立自我的理性自觉。另一方面，马德新又把人的贪婪、自私和暴虐看作社会动乱、民族仇杀、道德沦丧的根本原因，谴责人性之恶，痛斥人的贪婪、自私和残暴，以圣人说为人们树立效法的榜样，以明德说引导人们消除人性中恶的、阴暗的、伪善的、不道德的一面，而显扬人性中良善的、光明的、真实的、道德的一面。

1、人的二重性

马德新通过人的身与性、理与欲、善与恶、前定与自由以及伟大与渺小等对立统一关系，充分展示了人之为人的复杂性和人性的多重属性。与先前的思想家相比，马德新对“人”的论述反映了受近代科学思想影响的穆斯林学者，能够较为全面地、深入地揭示人的复杂性与多样性。他是从以下几个层面阐述人的二重性的：

首先，人是身与性的统一体。“人之精粹灵性也，人之形躯身体也。身以性生，性以身显。在今世，身不能无性。归后世，性不可无身。可知灵性之精粹，必从身体中超拔而出也。”按照马德新的理解，“身”指人的躯体、身体，“性”指人的灵性、智慧和理性，指人知荣辱贵贱、明善恶贤愚的能力。身体是有形的、有限的，“身体朽坏之物，乃风火水土所配合而成者也。如此变更，则凡今生之所有，皆今生所必朽，朽与久不相合。殆如木之于石，石之于铁，其性迥殊，乃至后世，则身体熔铸，灵性不磨”(《大化总归》下卷)。而灵性是无形的、无限的，“灵性则妙者、久者也。”显然，以身性关系来探讨人的本性，表明马德新尚没有摆脱伊斯兰世界在此问题上所持的灵肉二元对立的思维方式的影响，但马德新关于身性关系的阐述，更多地受到中国传统思想的影响。由于接受了近代科学知识，马德新清楚地认识到人首先是身体与精神的统一体。此二者对人十分重要。他指出身性的统一是人区别于天仙、禽兽的本质所在[42]。有性无身是天仙，有身无性是禽兽，惟有人兼有身性，是身和性的统一体。无论今世还是后世，人同时兼有形体和精神，二者不可分离，否则人的现实生命就不存在。

身与性是不同的，主要体现在两方面：第一，质料不同。人之身禀气、水、火、土而成，不能越乎四者之性；人之本性从活性而来，活性从生发而来，生发从坚定而来，坚定从四行而来，四行从元气而来，元气从一切灵性而来。第二，作用不同。身类乎禽兽，引导

人作恶；性类乎天仙，引导人向善。人性包含本性（天命之性，德性，理性）与气性（气质之性）两个方面，本性先天而有，向善、上升，气性后天而有，好恶、下堕，气性往往蒙蔽理性，引人作恶。人之性与天仙同，性属阳似火秉于上；人之身类乎禽兽，属地似水秉于下。性纯善无恶，性居主导地位，身随性而向上，就能行善，引人入天堂。倘若人的行为以自然本性（情，欲）为主导就会使性随身而趋下，纵欲为恶，引人下地狱。

身与性又是相互依存的。性如君，身如国。身以性而生，身之安危随乎心（性）。人的身体与精神具有十分密切的关系。人的身体与精神相互依存，精神主要指人的思想意识、情感、意志等，而身体则包括生、老、病、死等生理现象。人的意识不能独立于身体而存在，并且受身体状况的制约。身体受到伤害或发生病变，人的精神同样会受到影响。在此，马德新看到人同时具有肉体生命和精神生命，这两种生命相互依存、共同构成人的完整的生命。“身性之相成，非性必无身，无身不显性，二者不可相离也”（《四典要会》卷一），“色相身之事，义理性之事，身借性而得义理、知识、觉悟，性借身而得色相、痛苦、逸乐，二者于两世不可离也。”（《醒世箴》）马德新对人之身体与精神的相互关系的认识，无疑具有一定的科学性。就人的身体、灵性二者的地位而言，马德新更看重“性”，认为“性”高于“身”，性与天仙同，身与禽兽同，性是人高于宇宙万物的原因所在。身性何者占据主导地位，直接决定着人之行为的善恶及人在后世的归宿。

其次，人是伟大与渺小的统一体。伊斯兰教所描绘的世界图景中，有一伟大的、绝对的、崇高的存在，那就是穆斯林虔诚信仰的真主安拉。安拉因具有仁慈、大能、全知、至善等品格，而成为人们崇拜的对象。与安拉的伟大相比，人是渺小的；与安拉的全知相比，人是有所不知的；与安拉的全能相比，人是有所不能的；与安拉

的无限相比，人是有限的。“人虽德备学全、才高势大，其能有限也。故虽为官为君，究其所能者少、所不能者多也。即为圣为贤，期其所愿，而未得遂其意愿者多也”(《汉译道行究竟》)。人有品德，有智慧，但是人的能力、知识是有限的，即使拥有高官厚位，为帝为王，终究不能摆脱人自身的局限性。即使圣人贤哲，也是有限的。“合天下万古圣贤之知能，在真宰知能中，不过空中一尘。”人既是渺小的、有限的，就当提高自己。马德新肯定人类的有限、不完满，正视人类自身存在的缺憾，正是告诉人们应当朝着完满、无限的方向前进，正是引导人们朝着伟大的目标奋斗。另一方面，马德新认为人在自然万物中，又是伟大的、智慧的、理性的存在，人不仅高于动物、植物，而且高于天仙，因为真主安拉赋予人类知识和理性，人是万物之灵。“天下万教，有智者，皆谓人贵于物，论性不论形。盖性光明者也，形暗昧者也”。马德新热情讴歌人，以人为小世界，以天地为大世界，“凡大世界之所有者，小世界亦有之”，认为大世界之大，大以形体；小世界之大，大以灵性。自然界有其伟大的一面，而人类也有伟大的一面。人是与天地同样伟大的力量，人在自然万物中是地位最高的存在，人是万物之灵，人之身为万形之粹，人之性为万灵之纲，人之命为万理之元，人之形为万象之全。马德新赞美人的知识，讴歌人的理性，高扬人的主体精神和道德品性。

2、人性的二重性

人性是理与欲的统一体。关于人欲，原始儒家多持节欲说，理学家则倾向于贬低人的感性欲求，提出“存理去欲”，不仅把“私欲”看作与“理”对立的东西，视作人性中的消极或负面因素，而且有时出现偏颇，对合理的感性欲求常常持压抑的态度。封建统治者则利用纲常思想束缚广大人民群众。明朝中叶后，一些思想家积极

肯定人的合理欲求。马德新受伊斯兰教正统思想以及明朝中叶以来新兴进步思想的影响，肯定人的欲求，把人欲看作人性中必不可少的组成部分。他指出人性是理与欲的统一体。认为纯理无欲或纯欲无理都失去了人之为人的本质规定性，失去欲，则是天仙[43]；失去理，就成了禽兽，都不是人之本性。"理出于天，欲由于人，而爱恶则生于欲。爱恶得宜，则欲合理而成德；失宜，则欲悖理而败德。如利而合义者为益，失义者为害也。圣，纯用理者；愚，纯用欲者；贤，理中少欲者；智，欲中存理者；天仙，纯理无欲；鸟兽，纯欲无理"(《大化总归》)。显然，人之为人，无论贤、愚、智、圣，都有感性和理性欲求，马德新没有贬低、更没有排斥人的感性欲求，而主张"存欲于理"，认为只要合理地引导人的生理欲求，就会有助于人的德性的形成。在他看来，人的食、色等感性生活欲求的满足与舒适，是人性中不可或失的组成部分，不可压抑，也不能放纵，而要在宗教的引导下，以理导欲，这样有利于个人、社会的发展。在此，马德新对理性与情欲的关系的认识是正确的，符合人性要求的。他看到了被对立起来的理、欲具有统一性。看到人的情欲的健康化，需要宗教、道德的引导；而道德的理智又有赖于生理欲求的满足。欲与理的平衡、和谐，能够促进人的肉体生命和精神生命的健康发展，"欲合理而成德"。否则，单纯追求欲的满足或单纯追求理的满足，都会使人的生命片面发展，会扭曲人的真正本性。马德新这一思想，闪烁着智慧的光芒，表明近代社会随着市民阶层的崛起，人对合理欲求的充分肯定。不过，由于当时社会混乱，人欲横流，加之受到苏非主义"禁欲"、"寡欲"思想的影响，马德新把人的贪欲和私欲看作社会动乱、民族仇杀以及道德沦丧的根源，因此特别强调去除私欲，强调"存天理、灭人欲"，以期制止人欲泛滥的不良社会风气，建立和谐、有序的人际关系和民族关系。由于私欲泛滥而导致的一系列危害个人和社会的恶性事件的不断发生，马德新非常

痛恨私欲,把私欲看作与天理相反的负面因素而彻底否定:

> 理者出乎天,犹光之生于日也。欲者生于己,犹影之出于形也。惟形碍光而后成影,惟己碍理而后成欲,是理之机甚微,微则易为欲所扰。欲之机甚危,危则难为理所制,二者相反而实以相克也。相克而即不相同,所以理如昼也,昼则为明之徵。欲如夜也,夜则为暗之验……理如昼之明,以其向乎主而后明,故理曰天理。欲如夜之暗,以其背乎主而后暗,故欲曰人欲。于此可悟向背乎日而分为昼与夜者,即向背乎主而分为理与欲也。(《大化总归》)

马德新所说的人欲,是指没有节制的贪欲、恶欲,而非统治者所说的违反纲常伦理的私欲。对于合理的私欲、合义的私利,马德新认为应该给予尊重和满足。

人性兼有善、恶二重性。马德新将阿拉伯哲学、医学知识与儒家以理气解释人性的方法结合起来,用先天后天之性、性六品等阐释人性的多样性和差异性。他认为,中国历史上关于人性的种种观点——性善说、性恶说、性无善无不善说、可以为善可以为不善说等,长期以来学者各持己见、彼此争辩不休,其原因在于人们"只知有性之名,而不知有性之品"。在马德新看来,儒家正统派所推崇的"性善说",也"不过借以杜一时异学之偏",在于统一认识、批驳不同观点,其实对于人性究竟是什么,儒家并没有解释清楚,尤其是儒家的人性思想不能说明人性的多样性和差异性,不能说明人之所以有圣贤智愚的原因。马德新认为天方圣人穆罕默德关于人性问题有详细而独到的阐述,认为伊斯兰教关于人性的思想可以弥补儒家人性说的不足,"设以六品之义告之,以先天后天之理破之,则人性不待辩而自明矣"。

在马德新看来,人分善恶就如时分昼夜一样,人性中包含着善

恶两种倾向，因为人有自然属性（身）和社会属性（性），人的自然属性有自私自利的一面，倘若人的自然属性失去理性的控制，就容易导致恶行而危害他人和社会，所以造物主赋予人类选择善恶、变化善恶的能力。根据《古兰经》，安拉已经为人类指明了正确的发展方向，引导人们以理性驾驭欲性，使人自觉行善，而悖逆之徒却放弃了正道，作恶多端，危及他人。“善恶之机，早具于灵性气性之中，其滋长微似乎人之助也。助善则善启，助恶则恶生”。人之所以有善有恶，在于人性中包含着善恶两种机微，善与恶，在于人自己的选择。马德新以为，仅此还不能完全说明人性的善恶问题。他根据《古兰经》的精神，参考刘智、马注的著作，指出人性有先天之性和后天之性，先天之性包括本性和继性二品，先天之性纯善无恶；后天之性包括坚定性、生发性、活性、气性四品，此四性与种俱存，与胎俱生，禀风火水土以成其性，后天之性恶多善少。尤其是后天之气性，不仅是人区别于物的本质所在，而且也是人区别于他人的本质规定性：

> 后天之四性与种俱存、与胎俱生，而禀风火水土以成其妙者也。今夫土与水合而金石生，金与火合而草木生，木与气合而活类生，活性生于中即气性达于外，此后天之四性由本身而出也。然四性人与物同，至气性则人与物异。于何见之？于先天之二品见之。夫先天之二品无形者也，非得人身之气性以承载之，则本性何由出？所以人之气性，顺承本性之用以为用，凡气性之所能为者，皆本性之所欲为。本性所有之知能，其发现尽付之于气性耳。但气性之所分别者情形，而本性之所分别者义理。人之所以贵于万物，灵于万物者，此也。且夫本性为各具之性，而实公共之大命所包涵而有者也。故又名曰人性，曰德性，此非独人与物分，即人与人亦无不分。气清者必

清，气浊者必浊。所以人虽同受天命之性，而有善恶贤愚之分者，因理同而气异也。理随气化，气不同而理亦不同耳。(《大化总归》上卷)

马德新以“性六品”、“先天之性”、“后天之性”说明人性，指出人性中既有良善的本性(天命之性)，又有引人作恶的本性(气质之性)，既有先天的本性，又有后天的气性。马德新将伊斯兰哲学的人性论与宋明理学的天命、气质之性巧妙地结合在一起，用以解释人性的多样性和差异性。

3、人是天地万物之灵

古今中外绝大多数智士贤哲热情讴歌人，把人视作与天地同样伟大的力量，赞美人的知识，讴歌人的理性，高扬人的主体精神和道德品性，赋予人种种美称。马德新亦然，他在多部著作中盛赞人，肯定人在宗教信仰、在个人生活和社会生活中的主体精神和理性智慧：

“人也者，天地灵。万化中，为特生。天之粹，为其心。地之华，为其身(原作“生”)万理原，为性灵”(《续天方三字经》)。人为真主造化中的杰作，是大中至大、奇中至奇：“得天之粹而成心，得地之华而成身，人之理统括万有之理，人之象包含万有之象，而为万化中所特生者也。”；“人为天地万物之灵，其灵为(原作维)何？盖人之身为万形之粹，人之性为万灵之纲，人之命为万理之元，人之形为万象之全。所谓(原作为)道之总局统于人而人实道中之果也，谓之为灵，灵在道也”；

“天地覆载乎人，万物滋养乎人，光阴位置乎人，而人之必有一真德者，本真宰重视乎人借以显此全体大用之真造化耳”(《大化总归》上卷)；

"人为天地所生，而天地又生于人，但天地之生人也，乃生其象，人之生天地也，乃生其理"(《四典要会》卷三)。

"天地如树人如果，果即树之种也。树木之全止于果，天地之全备于人……人为天地所生而人又能生天地……"；

"道乃无象之人，人乃有象之道也。所以身为大道流行之身，性为大道流行之性，心为大道流行之心。为表为里，皆道之所贯注而成者也，人之原乃真宰首显之大命也"(《大化总归》卷十)。

"天下万教，有智者，皆谓人贵于物论性不论形，盖性光明者也，形暗昧者也"(《性命宗旨》)；

人之所以为宇宙之心、万物之灵，其原因在于人有智慧，有道德心；"人为天地万物之灵，有修道明道之责焉，故真宰特生圣贤传道立教，所以明天理而正人情也"(《性命宗旨》)。在于人有"真德"可以显全体大用之造化，"则人之重，非重此真德哉?"，人之真德与天地之真境，万物之真机、光阴之真时相互贯通。

人既为天地万物之灵，则宇宙中一切均为人而创造，为人所利用，"在天之恩，日月星辰，风云雨露；在地之恩，水土二矿及诸牲畜，受制服，听驱役，乘之载之食之，其乳，取其皮毛；草木禾稼，蔬菜花果，皆所资益，而凡生于山，产于海者，俱莫不效用于人"。(《醒世箴》)

"人禀天地之正气而生，故能效天法地，天丽日星而照物，垂雨露而泽物；地负巨宇而载物，产庶类而养物，人能导化顽愚，利济贫乏，舍劳苦而为众，设永业以利人，救人之苦，解人之难，是为代天育物，体天成仁之功也。"(《性命宗旨》)人既为天地万物之灵，就可以合理开发自

然、适度利用万物，人在自然中的位置是崇高的，人的力量是伟大的。

4、人是小世界

伊斯兰哲学把宇宙视作大世界，把人看成小世界，大小两个世界具有高度的同一性，拥有相同的本源，同样被安拉造化而有，都要经历由创生——→兴盛——→衰亡的发展过程，都有共同的归宿——真一。我国回族学者刘智对此加以系统阐述。

马德新继承了这一传统，继续介绍"人为小世界"的思想，他指出，人从出生到成长发育再到年老衰亡，正如同谷物由种——→芽——→苗——→荣——→实——→收成——→复还元种的历程是相似的，甚至是完全相同的：

> 人来尘世，如怀嘉谷而布于良田，始而秀，既而实，终而大熟丰收，除其良莠，去其糠秕，今岁之谷又作来岁之种，一种所植，百谷从生，则依然归于所来之位，而无异乎其初焉。夫人性如谷种也，合于父脊，隐然无形适出母腹而生，则如种之有萌芽也。幼时如春而发苗，少时如夏而生荣，壮（原作"状"）时如秋而结实，晚时如冬而收成。至此则得以复还元种矣。今夫元种者，真一始显之继性，千古万命之总会，全体大用之首显也。
>
> 人为小世界，天地为大世界。凡大世界之所有者，小世界亦有之……大世界有四品，理也，源也，里也，表也。理者，真宰之本然也；源者，本然中所合自然之妙，而为万物之所以然者也；里者，妙世也；表者，形世也。大命著则元气出，理世彰则象世现焉。象世者，九天与日月星辰，地与金木活类。小世界亦有此四品，理者，性也；源者，一品之种子也；里者，心也；表者，身也。……（《大化总归》上卷）

人既是一个小世界，与宇宙自然之大世界，有统一性，那么宇宙自然，无论其多么高大，无论其多么神秘，都是平常的，自然绝不能成为人类的主宰者和支配者。天地的广大，自然力量的强大，自然现象的变幻莫测，自然规律的难以抗拒，都不能使自然凌驾于人类之上而成为人类的异己力量，成为人类的压迫者。“人是小世界”的观点打破了自然对人类的束缚，一定程度上解放了人类。

（二）圣人观

雅斯贝斯建立了著名的轴心时代的理论，他认为在经历了史前和古代文明之后，在500年左右的时期内，即公元前800－前200的精神过程中，在世界范围内集中出现了一些最不寻常的历史事件，“在中国，孔子和老子非常活跃 ，中国所有的哲学流派包括墨子、庄子、列子等诸子百家都出现了；同样，印度出现了《奥义书》和佛陀，探究了从唯物主义到诡辩派、虚无主义的全部范围的哲学可能性；伊朗的琐罗亚斯德传授一种挑战性的观念，认为人世生活就是一场善与恶的斗争；在巴勒斯坦，从以利亚经由以赛亚和耶里米利到以赛亚第二，先知们纷纷涌现；古希腊圣贤如云，荷马、巴曼尼德、赫拉克利特、柏拉图、修昔底德、阿基米德等。在这几个世纪内，几乎同时在中国、印度、西方这三个互不知晓的地方发展起来。轴心时代结束了几千年的古代文明，它吸收、融化、淹没了古代文明，这几大文明经过超越的突破，由文化的原始阶段跃至高级阶段，各自形成特殊的文化传统。在西方，奠定了西文文明中的理性认识的基础，在以色列，以先知运动为表现，突出了上帝的造物主的观念，在印度，产生了以业报与转世观念为中心的宗教哲学”。

显然，被排斥在轴心时代之外的穆罕默德，并没有被认为给世界文明带来一个哲学的突破。事实上，穆罕默德创立了人类历史

上从未有过的奇迹，他宣扬的宗教，以信仰唯一真神安拉为核心内容，与当时阿拉伯社会传统的多神信仰形成鲜明对照，这种反传统的宗教得以出现并在很短的时间内迅速传播与发展，成为西亚、中亚和北非占具统治地位的宗教，成为数亿人的思想信仰和生活方式，也是人类宗教史上的一大奇迹。穆罕默德在短短二十几年中，借助伊斯兰教完成了阿拉伯社会的统一，使之在很短的时间内屹立于世界强国之林，又是世界政治史上的一大奇迹。

鉴于穆罕默德在宗教和世俗两方面的卓越贡献，伊斯兰教把穆罕默德看作最伟大的先知和真主安拉的使者。也是真主派遣给人类的最后一位"封印使者"。广大穆斯林把穆罕默德看作道德的典范、人格的楷模。穆罕默德的语言（哈底斯）和行为（逊奈）成为穆斯林社会的道德法则，是人们效法的榜样。著名社会学家、宗教学家马克斯·韦伯曾经把穆罕默德看作一位具有立法者性格的先知，认为穆罕默德创立新法以影响社会关系，并且缔造了一个新的社会体制，还提出了一套宗教教义和社会律法，从而完成了自己的神圣使命。

伊斯兰教非常重视圣人在历史及社会中的伟大作用，其教义把"信使者"即相信"安拉曾在不同时期向不同民族先后派遣多位使者以引导人类，其中穆罕默德是最后一位使者，也是最伟大的先知"作为基本信条之一，为穆斯林笃信不疑。世界各地的穆斯林对穆罕默德圣人予以崇高的敬意。早在马德新之前，中国穆斯林学者就已经著文盛赞穆罕默德。马注《清真指南·至圣赞》、刘智《天方至圣实录》等书详细介绍了穆罕默德的生平、传教活动及其历史贡献，表达了中国穆斯林对穆罕默德的高度尊崇。马德新在充分肯定穆罕默德的伟大历史作用和高尚道德品格的同时，以理性主义的态度，系统阐述了伊斯兰教的圣人观。他在多部著作中反复强调"信圣人"的思想，并且就圣人在宗教领域、在社会领域中的巨

大作用，以及圣人的品性、圣人的等级及人们对待圣人应持的正确态度，阐述了自己的观点，充分体现了这位理性的宗教学者的真知灼见。

1、圣人是人极

儒家以为，圣人是最高的人格典范，是理想中的完人，是人格化的仁，是理性的价值源头，是道德和智慧的最高化身。普通人只要不懈地提升自己的道德和智慧，亦能成为圣人。而伊斯兰教则认为圣人是真主安拉在不同历史时期派往各个民族的使者，他们是具有伟大人格的人，是先知先觉者，是道德智慧的象征，是人们的引导者。因为人虽然有智慧，有理性，知荣辱，有道德观，但是人们多为私欲所蒙蔽，或受自身认识能力的局限，往往容易迷失方向。因此安拉派遣圣人代天宣化，引导人们超越自我，追求至善至美之永恒境界。伊斯兰教同时认为，圣人高于凡人，为安拉特选，是安拉在人间的代理，普通人只能提高自己的道德、智慧以及在后世的品级，但是永远不能成为圣人。伊斯兰教正统派认为穆罕默德是最伟大的使者，是"封印钦差"，无人能取代穆罕默德的使者地位或者凌驾于穆罕默德之上。因此正统派穆斯林把承认穆罕默德是安拉的使者与认主独一相提并论并作为最核心的信仰。违此即被视作异端而遭到谴责[44]。

马德新坚持伊斯兰教正统派观点，认为穆罕默德是最伟大的也是最后一位先知，并且从理论上阐述伊斯兰教的圣人观，他指出，"夫造化中之至贵者人也，人中至贵者圣也"(《真德弥维》)。圣人以其卓绝的智慧和至尚的品德而成为人类的杰出代表，他们受主命而引导人类，为社会制定法则，带领人类走向正道。圣人是人之至，包含两层意义：

其一，圣人超乎常人。"大智大觉，超乎天下。懿性美行，卓乎

万世。奉天命而立言，阐发乎聪明才智所不能及之至理”(《醒世箴》)。圣人是超越常人的精英，他们有超人的智慧和美德，奉真主安拉之命，阐发人类智慧不可企及的真理。

“圣人者，真主所特生，易以慧目，开其心胸，膺以重任，引进后学者也。故从事圣人者，睹其训诲，虽百世之群迷可开；聆其言论，而千古之典型尚在。所以卑污者得脱离，而进于光明矣；罪罚者得拯救，而入于清洁矣”。圣人所具有的品质为真主安拉特赐，圣人对社会、人类的贡献，常人无法比拟。

“夫人虽有灵智，而深理不可无圣训，虽有明目而夜行不可无灯烛。”人类虽然有智慧、有理性，但是人类不能超越经验知识的局限性，不能超越人类自身能力的有限性。正如人虽有明目却无法在黑暗中行走，只有借助于灯烛。圣人却不为感觉经验所局限，他们能够突破自身的种种局限，能常人所不能，知常人所不知，因此能够引导人类实现超越。“彼圣贤不滞于嗜欲，不碍于色象。身虽住世而心性早归于真主之前”(《大化总归》下卷)。伊斯兰教认为人类生活的目的之一，就是复归真主。凡人只有在后世复活之际才能复其原种，而“圣贤则有生能保守此元种，有生已复还此元种”。圣贤在现实世界中就能够恢复自己的本真而复归于真一的本性之中。

“世界譬如一树，大命如树之种，天地如干，万物如枝叶，善人智士如花，群贤如果，至圣则为全美之一果，是为硕果，故曰大命为至圣之性也”(《汉译道行究竟》)。人类世界正是由于无数善人智士和贤达圣人才没有迷失发展的方向，才呈现出多姿多彩的壮美景观。圣人是先知先觉者，他们创制了行之有效的社会法则和法律制度来引导人类。他们促进了社会的发展和人类的进步。

其二，圣人是人而不是神。圣人与人一样，同具身体、情感，也有七情六欲，圣人同样具有人之为人的本性——自然本性和社会

属性,甚至圣人也会像常人一样遇到种种困难、疑惑,或者诱惑。"圣人尝曰:'凡人皆有迷己之邪魔'。弟子曰:'钦使何如?'曰:'予亦然'"(《醒世箴》)。穆罕默德曾对弟子说过,每个人都有迷惑自己的邪魔,他本人也不例外。马德新以为,穆罕默德圣人虽然也有迷己之邪魔,但他能够战胜邪魔、降伏邪魔。马德新引用圣训以证明圣人不是超自然的存在,也不是人类生活的主宰,圣人只是具有伟大人格的人,是先知先觉者,是道德智慧的象征,是人们效法的榜样,而不是人们崇拜的对象。"夫明经大典,近乎万部,其中并无以圣人为主之象者"(《四典要会》卷四)。熟读经书的马德新指出,无论天启的《古兰经》,还是近万部《古兰经》注释中,伊斯兰教从未把穆罕默德看作安拉的化身或表象,因为伊斯兰教所崇拜的真主安拉是无形无象的、是绝对唯一、超绝万有的,任何人包括最伟大的圣人,都不是人类的造物主,也不是人类顶礼膜拜的对象,圣人只是人类效法的榜样。马德新从正统派立场出发,通过"圣人是人不是神"的思想,批判伊斯兰世界盛行的圣人、圣徒、圣墓以及圣物崇拜现象,表达了他作为一名理性的宗教家对伊斯兰教"认主独一"核心信仰的捍卫,"圣人是人不是神"的观点同时也是近代穆斯林思想解放的一种表现,表达了穆斯林破除迷信、打破人为权威的愿望。随着社会生产力的发展,穆斯林世界人们的自我意识日益高涨,在"认主独一"的旗帜下,在"回到《古兰经》和圣训"的号角声中,人们渴望摆脱政治权威、宗教权威的压迫,对宗教的重新认知,对伊斯兰教原典精神的发扬光大,是对现实的批判与否定。人们要突破维护封建专制统治的种种权威,在理性思想的引导下,实现自我的、社会的发展。

2、圣人是世界之心

圣人引导人类走出愚昧,进入文明时代;圣人以其创新和变革

精神，指明人类社会发展的方向。“世之生圣贤，如天之丽日月，无日月则世界不明，无圣贤则天下愚昧。”(《性命宗旨》)“真宰为真，世界为幻，二者不能相接，亦犹灵性为妙，身体为浊，二者不能相通。是以真主集通体之粹，而造形心，以为其间相接之由，则身似心而得其性之灵觉，以此足见真主世界之间不可以无圣人，而为真幻相接之道，则世界以圣人而得真主大道之通，是以圣人亦犹世界之心也。”在造物主和世界之间，需要一个中介，他一方面作为真主的代理，传达安拉的诫命，完成真主使者的使命；另一方面作为人类的先知，引导民众的行为，他沟通信仰者和安拉，沟通真宰和世界。圣人对于世界具有举足轻重的地位，犹如天地间的日月一样。“有天地不可以无日月，有世界不可以无圣人”(《四典要会卷三》)，“太阳为形世之真光，向者无不得其明。圣人为里世之太阳，背者无不处于暗”(《大化总归》)。圣人之于人类，犹如太阳之于世界。“圣人之教即天道之流行，圣人准诸天理，合乎人情，制为教典，如日月之经天，恒星之布位，众贤仰其光辉而察其宫度以准定其经纬之道，四时之迁，寒暑之度，万古而恒然也。”(《四典要会》卷四)圣人根据社会的需要和民众的愿望，创制法度，制定规则，率领民众认识真理、追求真理。

圣人之所以被视为世界之心，是由于圣人沟通真主与世界并为人类的发展指明了方向。圣人以其非凡的人格力量和深邃智慧，把人类的基本价值和文化的早期积累凝结为神圣的经典，为人们提供了通向永恒的精神方向，为人们的现实创造了一套行之有效的社会法则和法律制度。圣人一方面通向超越的实在(真主安拉)，一方面连接着广大信众，引导着他们的行为与精神，从而影响着每个信徒的个人生活乃至整个社会的历史。基于对圣人在历史中的巨大作用，尤其是穆罕默德圣人对伊斯兰教及阿拉伯社会做出的巨大贡献，穆罕默德的名字与安拉之名相连：“万物非主，唯有

真主。穆罕默德，是主使者"的声音响彻于每一座清真寺。相信穆罕默德是真主的使者与信仰唯一至上神安拉是伊斯兰教最核心的信仰，马德新认为任何违悖安拉的言行都是最严重的罪行。同样，任何否定穆罕默德使者地位的言行也是不可饶恕的错误。

3、圣人受主命而传播正道

圣人承担着人类文化的延续与创新双重使命，他们一方面维系着文明的一体化进程，不使人类文化断层或消亡，因此要积极弘扬历史上优秀的、卓绝的思想传统，使之益于人们的性灵；另一方面要领导民众开展剧烈的思想变革和社会变革，为人类社会的发展开辟一条新的道路，指明一个新的方向，引领人们走向道德至善和无限永恒。"真宰特生圣贤修道之教，所以明天理而正人情也"；"圣人为主所差而代主阐化，其言为天下式，其行为天下法"；"真主独生圣人，命善止恶，无不欲修德行而保良贵也"(《性命宗旨》)；"自古圣人持世，莫不教人以修德"；"夫圣人立教，所以去此显仇之患(私欲之害)，将欲树正道之帜"(《醒世箴》)。圣人一个非常重要的职责是命善止恶、引导良善，引导人们克服自身的贪欲、邪欲，缔造和谐、友善的社会关系，追求崇高、超越的精神境界。

穆罕默德正是这样一位使者，他"遵真主之明命，阐真主之大道，完古圣之事业"，他明天地未明之理，浅性命未浅之机，澈大道未澈之义，成典章制度百世未成之规，于"古圣所未知者，知之无不详；对古圣所未能者，能之无不尽，拔古圣之精英，蕴古圣之道德，萃古圣之才华而合为一圣。"马德新对穆罕默德予以高度赞扬："至圣…遵真主之明命，阐真主之大道而完古圣之事业…于前不见古人、后不见来学之间而至圣出焉，将天地未明之理至至圣而明矣…拔古圣之精英、蕴古圣之道德、萃古圣之才华而合为一圣"(《大化总归》)。马德新坚持伊斯兰教正统信仰，认为穆罕默德圣人是古

代一切圣贤的集大成者，以其超绝卓越的智慧与能力，开辟了一个新的时代。“圣中圣，集大成，观圣像，超古今，阐古教，最鲜明，有因划，去荒唐，古未发，今显扬”(《续天方三字经》)。马德新从哲学上论证穆罕默德参与世界的创造，是代理真主治世的伟大先知：“大命为至圣之性也，盖万有起于大命，归于大命，所谓始终归宿之一大都会也。众岂称大命为大化玄机之笔，万有出于大命，如万字出于笔也。但笔无自动之理，惟依书者之运动而动之。则大命不可以主宰称之。盖笔在字与书者之间，犹大命在造物与万化之间。而为万化相接之由。在上者为代理，在下者为圣也”(《汉译道行究竟》)。马德新用作者、笔以及字三者间的关系说明穆罕默德圣人、真主以及世界三者之间的关系，真主好比作者，穆罕默德圣人好比作者手中之笔，自然万物(包括人类)如同作者用笔写出的字。根据伊斯兰教，世界是由真主安拉创造的。真主创造世界无须任何凭借，但是万物的具体显化则需要大命作为凭借。大命只是连接真主与万物的中介，不是世界的主宰。因此穆罕默德不是穆斯林崇拜的神灵，只是穆民的领袖。但是另一方面，穆罕默德圣人对世界作出了巨大的贡献，他是千千万万穆斯林爱戴、尊崇的圣人。

在此我们看到，伊斯兰教的圣人观与儒家圣人观有着质的区别。第一，儒家传统中，圣人是“人极”，是人伦之至。凡学行、品望、事功异于人者，皆为圣人。先秦儒家多强调圣人的伟大品格，着重突出圣人的道德品性。自陆王心学盛行以后，人的主体性被高度张扬，凡人与圣人之间的界限也被打破，凡人只要努力修行，道学问、致良知，就有望成为圣人。伊斯兰教则以为，圣人不仅是人的典范，同时又是真主的使者，其地位是神圣的。尽管孔子被尊为东方圣人而深受爱戴、尊崇，但是穆罕默德更具有神圣性，因为在穆斯林眼中，穆罕默德不仅是人们追随、效法的圣人，更是安拉在人间的代理。强烈的宗教情感使穆斯林对穆罕默德这位“治教

两全"的使者的认知,不仅是理性的,同时也是神圣的。这种深厚而又炽热的宗教情感,使得任何有损穆罕默德形象和权威的言行,都被看作冒犯和亵渎。一切毁谤穆罕默德圣人的言行,都会遭到穆斯林的强烈反对。因此非穆斯林既不能把穆罕默德等同于穆斯林崇拜的唯一神真主安拉,又不能轻视穆罕默德在穆斯林中的神圣地位。第二,在儒家传统中,"圣王合一"或"内圣外王"是儒家圣人观的最高理想。道德典范和帝王伟业常常难以兼顾,因此"圣王合一"成为最高理想,可望而不可及。伊斯兰教中,穆罕默德圣人则"君师两任,治教兼统。"[45]穆罕默德的伟大事业,是千百年来穆斯林效法的目标。上至伊斯兰帝国的统治者——哈里发和各个地方长官埃米尔,下至普通穆斯林或执教一方的伊玛目,都以穆罕默德为楷模,以伊斯兰教早期的政治为蓝图,以建立公平、正义的社会为奋斗的目标,这种传统在适宜的条件下,就会成为激励广大穆斯林的思想动力,它与伊斯兰教"为捍卫信仰而发动圣战"的信念相结合,成为广大穆斯林民众发动社会变革和革命斗争的有力思想武器。这种观念显然迥异于只注重道德品格的儒家圣人观。第三,儒家圣人是道德君子,普通人只要化尽自身的私欲和不足,经过长期不懈的道德修养,就有可能成为圣人。伊斯兰教的圣人不仅是人杰,同时也是神的使者,为安拉特选,普通人的宗教修行、道德修行等,仅能提升自己的品级,但是无法成为安拉的使者,因此不能与圣人相提并论。道德君子、贤明帝王以及一丝不苟地严守《古兰经》和"圣训"的穆斯林,都会受到人们的尊敬,但是正统派反对神化穆罕默德圣人和所有个人,尤其不能容忍将某一人物凌驾于穆罕默德的"封印先知"的地位之上。

4、圣人是道德君子

马德新认为,圣人不仅是先知先觉、智慧超群的人,更主要是

道德君子，以其高尚品德赢得民众的支持与爱戴。针对伊斯兰教本土化、民族化发展过程中出现的一些异化现象，尤其是一些地区存在的伊斯兰教因受原始信仰影响而产生的圣物、圣徒崇拜现象，马德新批判那些以奇异功能、以神迹迷惑信徒的非遵法派倾向，他宣扬“圣人以正不以奇”的思想，认为伊斯兰教是正道，以道德劝善为主旨，以成就正义事业为理想。历代圣人之所以赢得广大穆斯林的尊敬和爱戴，是由于他们的伟大的精神品格和高尚的道德品质，在于他们的言行对人类社会作出了真正的贡献。不遵守伊斯兰教的教法，而一味追求奇异、神迹或者以特异功能幻惑人心的做法，不符合伊斯兰教的精神。他追述圣人制服巫士的故事，指出“圣人贤者，大德超常，则其事为亦有超常者。在圣人为感应，在贤者为神奇。感应者圣人之大德，感格乎天而天应其所求。但大圣之感应，任其所用，大圣虽能任用，而不敢自由，惟听天命而已。且感应亦圣人不得已而用之。”神秘主义是宗教必不可少的要素，但马德新反对过分宣扬或一味追求神秘思想，他倡导理性的而非狂热的信仰，强调宗教的道德性，淡化宗教的神秘性，以此消除宗教信仰和宗教行为中的非理性倾向。他尤其反对过分推崇谢赫、老人家的特异功能，认为这些现象并不符合伊斯兰教严格的一神思想。“不论德行，而论奇异，则邪术怪异，可谓感应神奇乎？”(《四典要会》卷四)马德新以为，伊斯兰教以“认主独一”为核心信仰，除真主外没有任何神灵，也没有凌驾于人类理性之上的人神。圣人贤哲的伟大之处在于，他们能够引导人类走上正道，走向光明的未来。先知使者的超人品格在于他们能够劝善戒恶，引导良善，为社会立法，规范人们的行为，协调人们之间的关系，建立公平、正义、美好的社会。因此对于那些贤哲、智者以及谢赫，学者当根据他们的德行来判断邪正，而“不可徒视其奇踪异迹也”。不能仅仅以奇踪异迹来衡量他们品行的高低。笔者以为，马德新强调“圣人以正

不以奇"的思想,有两个意图,一为反对伊斯兰世界某些教派过分神化教主、谢赫的行为,二为反对少数穆斯林受云南一些少数民族的原始宗教及巫术活动影响而热衷神奇感应等违背伊斯兰教信仰的行为。

5、圣人的品级

马德新指出,按照圣人的品德、智慧及其对人类的贡献而分为列圣、钦圣、大圣、至圣等若干等级。"大贤而有觉照者"即富有智慧和高尚品德的贤人志士,对社会作出巨大贡献的伟人,是圣人。"圣人而受敕经典者,为钦圣"。按照伊斯兰教的理解,《圣经》旧约和新约以及《古兰经》都是天启经典,是真主安拉通过使者启示给人类的。先后受到启示经典的使者有穆萨(犹太教之摩西)、尔撒(基督教之耶稣)以及穆罕默德等。钦圣能因时制宜损益先圣之经典的,是大圣。大圣中富有创造精神和革新精神,能够"总革前圣之典为天下万世率由之准者"为至圣,至圣只有穆罕默德一人。他改革前圣的经典,为社会立法,引导千千万万的人遵循安拉之道,是最伟大的圣人。古往今来,世界各国穆斯林高度赞誉穆罕默德,在中国,马德新之前的学者热情讴歌穆罕默德圣人,他们曾以"人极"、"圣人"、"有始之原宗"描述穆罕默德,认为"至圣之本来源自安拉之光","至圣之性是真主之首显",刘智把穆罕默德看作是代理安拉造化先天、后天的一切精神的和物质的"理"、"形"的根源。马德新也以自己传扬教道的亲身体会,表达了对穆罕默德伟大品格的崇敬:

> 无光而照普世者,至圣之德也。不润而泽万有者,至圣之教也。弥饮而弥渴者,至圣之学也。弥行而弥远者,至圣之道也。至圣不求名而名及千古,愈久而愈彰。至圣不求利而利在万年,愈远而愈大。至圣不谋富贵而富

贵过于帝王，帝王变而至圣之富贵千古如新。至圣不爱荣华而荣华甚于家国，家国异而至圣之荣华异时犹在。尤足奇者，天仙奉命，神鬼畏避，感应万端，神化无极，非甚德，孰能于斯…迄于今，至圣往矣，而后贤后学闻其道者，传者不倦，受者不绝，愈延愈盛，愈远愈彰。谓其与天壤永垂不朽也。（《大化总归》）

马德新以为，“至圣者，真主所特生，续数千代列圣之薪传，以开来学无替也。”马德新承认人类文明是绵延不绝的，穆罕默德圣人是在前人的基础上，开创了伊斯兰教的新时代，为人类文明进程作出了巨大贡献。他以为，与前人相比，穆罕默德圣人更伟大，因为他宣扬绝对的一神信仰，打破了自然以及社会权威对人类的压迫，将阿拉伯人以及信仰伊斯兰教的其他民族从对自然的顶礼膜拜中解放出来，赋予他们前所未有的自信心和主体精神，使他们成为安拉在大地上的代理人，让他们开发自然，建设世界，并追求自我的超越。马德新以为穆罕默德宣扬的“穆斯林皆兄弟”主张，打破了人与人之间的种族的、民族的、肤色的界限，使人们在同一种信仰下，获得了从未有过的平等。因此，“古圣犹星月云汉，至圣则中天之日也。古圣犹枝干花叶，至圣则琪树之果也。天地之明莫明于日，树木之备莫备于果，教道之全莫全于至圣”。

6、认识圣人的两个误区

圣人以其超绝凡人的能力而为世界之心、人之极至，圣人的佳德懿行，是人们效法的榜样。马德新在高度肯定穆罕默德的伟大历史作用和高尚道德品格的同时，以理性主义的态度，指出认识圣人的两个误区，反对盲目神化圣人或否认圣人伟大贡献的行为，充分显示了一位宗教学者的独特睿智：

圣人无自用，而代真主之用；无私言，而代真主之言，

即此详知圣人之身形，虽类乎众而圣人之德性实出乎天，则认圣者当以身性兼而论之也。盖论圣人之身形，而不论德性者，必沦于不及，是以昧乎圣品者有之矣。论圣人之德性，而不论象形者，必沦于太过，故以主宰而称圣人者有之矣……圣人心对真主为代理，而领明命，身对天下为圣而传明命，彰明大道，贯彻天人，其事之大，难以表彰。(《大化总归》)

马德新指出，只看到圣人与常人的共性，看不到圣人超乎常人的一面，尤其是看不到圣人超绝凡人的道德品格，容易否认圣人的历史作用，这是一种偏颇——不及。相反，只看到圣人超绝凡人的道德品格，而忽视圣人与常人的共性，同样也会出现偏颇——太过，把圣人当作主宰，这与把圣人当作常人一样，都是极端错误的。“圣人如真主大化之笔，字虽出于笔，而笔不能自动，乃动乎其书者之动。以是知道虽出于圣人，其实乃真主以圣人而指示之”。(《四典要会》)圣人在真主创世过程中，在世界的发展史上，确实发挥了巨大的作用，没有圣人，世界将没有方向，但是圣人毕竟不是最终决定力量。社会法则、道德法则往往是通过圣人得以创造和确立的，但是社会法则、道德法则是独立于圣人而存在的普遍的、本根的“道”，圣人仅仅发现了这个“道”，并引导广大民众遵守这个大“道”。因此，不能以圣人在历史及社会中的巨大作用，就把圣人看作历史的全部创造力量，看作社会的终极力量。圣人不是全部的历史或社会本身，而是参与历史发展及社会进步的重要力量。圣人虽然超绝凡人、出类拔萃，但圣人终究不能摆脱其作为人的本质规定性，圣人不是人类的主宰。不是绝对的存在，常人或特权阶层更不能成为人们膜拜的对象。正确的圣人观是对一切个人绝对权威的否定，这有助于人们的思想解放。

(三)明德说

伊斯兰教中,宗教和道德往往是互渗的、交叉的。因为人性中有顺从私欲、自私利己而又不择手段的一面,所以通过理性的引导(包括圣人之则、宗教律法和个人的理性自觉),达到劝善止恶、导人于至善的崇高境界。如果说王岱舆、刘智建立了中国伊斯兰教的哲学思想体系,马德新的贡献在于他把儒家的道德修养和伊斯兰教的宗教信仰、功修高度统一在一起。用理学观点阐释伊斯兰教的宗教思想,将五功、三乘以及后世赏罚、天堂地狱以及前定等观念,赋予符合儒家理念的诠释。

在伦理道德方面,马德新与前辈学者一样,将伊斯兰教用以表达信仰的五功、三乘等宗教修行赋予道德意义,并使之与儒家的修身、明心、见性以及寡欲、克己思想相联系,强调对道德规范的遵守和社会秩序的维护。不同于前人之处在于,马德新没有采取王岱舆、刘智等人对儒家纲常伦理的认同方式,而是以儒家所倡导的"明德"(真德)思想与穆斯林的信仰(伊玛尼)相联系,突出主体的道德修养和自我完善。与前人强调纲常伦理以维护等级秩序的做法相比,马德新更强调个人的道德良善的培养及个体的精神生活的提升,更注重个体之人的理性自觉而不是外在的"理"(三纳五常等思想)的神圣性。通过宗教道德化和道德宗教化的诠释,马德新巧妙地将伊斯兰教的信仰、功修与儒家的道德修养有机地结合在一起,使之既能相互认同又可以发挥共同的社会教化功能。从而使道德境界与超道德的宗教境界获得统一。

马德新阐述天道人道,探究后世复生,批判私欲恶行,强调宗教教义和功修的道德意义,表达了他强烈的道德关怀和救世济人的伟大胸怀。在道德观上,他超越了前辈学者认同儒家纲常伦理

的学术意趣，独辟新径，以明德说引导众人克尽私欲，消除恶性，追求道德至善和宗教的最高境界——获得真宰之真光，巧妙地将后期儒学的“修身、明心、尽性”等道德修养方法与伊斯兰教的伊玛尼（信仰）及穆斯林表达信仰的宗教修行五功三乘有机结合起来，使之在道德的视角上统一起来，从而实现道德境界与宗教境界的统一。

马德新之所以立足于个体的自我道德完善而不是封建的纲常伦理，主要基于以下三个原因：

第一，由于当时云南社会的动荡不安、回汉民族的相互仇杀以及因人欲泛滥而导致的道德败坏，使得人的生命尊严遭到无情的践踏。此时人们对自身生命的关注，远远超出了对人与人之间的纲常关系的关注。反映在思想领域，马德新深切关怀人的生命（现实生命及对现实生命的超越），相应地，他对伦理道德的阐述，也以个体的道德修养为主旨。

第二，由于明清以来儒学自身的学术重心发生了转向，僵化的纲常伦理随着市民阶层的崛起而不断遭到进步思想的批判。尽管统治者出于自身利益的考虑，大力倡导儒家的纲常思想，但是在学术界，越来越多的有识之士日益看到纲常伦理的僵化和虚伪，及其禁锢人们思想行为的消极影响。因此纷纷批判这种落后思想。

第三，马德新所处时代正值中国社会由古代向近代转型，此时旧有的理学思想已不能提供普遍有效的规范和准则，加之外来思想文化的冲击，到清朝后期整个社会出现了价值体系和思想信仰的真空。“居今之时，隐显之际，言行划一者寡矣，心口如一者希矣，诈言者多，谬误者众，罪恶充塞乎天下焉”（《醒世箴》）。当时人之愚蔽偏执之情、强暴冲动之气、自私残暴之性充斥于社会，图财害命、杀人放火的不法行为比比皆是。马德新认为种种恶行均出于人的贪婪和私欲，因此他把批判人的私欲、贪欲作为人修身明德

的首要任务。

第四,受苏非主义影响,马德新把消除个人私欲(纳夫斯)作为获得神秘体验、达到最高宗教境界的前提。禁欲、苦行是苏非主义的重要方法,消除私欲和贪欲则是苏非修行的首要任务。马德新之前的回族学者对此已有论述。王岱舆把自己、私己作为认识真主的三大障碍之一:"正人之与真主,其中有三大障碍,乃财物也,恩爱也,自己也",又把自性看作四敌之首:"四敌者,自性也,魔首也,迷人也,尘世也。四敌之中自性为最"[46]。马注也把自性看作近主的幔帐[47]。马德新与前辈学者保持一致,并深入探讨了私欲的危害以及抑制私欲的方法。

1、明德之意

"明明德"原是《大学》三大纲领之一,意为去除人心的种种私欲,以彰显本来具有的光辉。宋以后备受理学家推崇,朱熹认为:"明德者,人之所得乎天而虚灵不昧,以具众理而应万事者也",王阳明指出:"人心之仁,是乃根于天命之性而自然灵昭不昧者也,是故谓之明德;天命之性粹然至善,其灵昭不昧者,此其至善之发见,是乃明德之本体,而即所谓良知者也。"理学家以为明德是人心固有的良善,得之于天。明德常常会受到人之私欲的蒙蔽,失去光辉,人的行为因之偏邪,种种恶行滋生。因此无论程朱理学一派,还是陆王心学一派,都主张通过一定的道德修养,去除人心的种种私欲,使明德显现。马德新以为,儒家的"明德"一词,颇似伊斯兰教的"伊玛尼"(信仰),穆斯林认为伊玛尼是心之真光,得之于安拉,它不仅能让人认识安拉的至大和奇妙,还使人富有智慧、能够明辩是非与善恶,因此马德新以"明德"阐释"伊玛尼",有时又译作"真德",并以此作为伊斯兰文化和儒家文化在精神追求和道德修养方面的契合点,以此沟通两种文化并使之相互认同。

伊玛尼是伊斯兰教的一个非常重要的概念，它与伊巴达特（功修）及伊哈桑（善行）同为宗教的三大支柱。历来受到穆斯林学者的重视。王岱舆译作"真赐"并有相当篇幅详细论述，倾向于苏非主义的张中称之为"归真"并以《以麻尼穆直默勒》（《归真总义》）一书详加解释，马德新承继马注的"明德"说，有时他又以"真德"阐释伊玛尼：

"真德者，心之真光，人所得于天而虚灵不昧者也，方云以玛尼"（《真德弥维·礼法启爱》）。真德是人心的真光，得自真主，使人有正确的信仰，称之为"以玛尼"。

"明德者，人之所得乎天"。真德得自真主。

"真德者，信心之真力也。"真德是信仰。

中国穆斯林学者受伊斯兰苏非神秘主义光照学说影响，认为安拉的本质是绝对的、终极的，万物因安拉的照明而生存、显现，安拉之光主宰整个宇宙，离开安拉之光的照明，一切都不存在。光又是人类知识的源泉，人类在安拉之光的照明下，获得知识和真理。人的认识过程，就是安拉之光照射、启蒙的过程。人的精神修炼过程，就是寻求光之照明的过程。人的灵魂中原有光明，但是由于纳夫斯（私欲）等浸染，灵魂原有的光明受到蒙蔽，需要不断修炼。

马德新也把真德看作心中之真光，"真德者，心中之真光也。真德在心，如性在身，性无真德，如身无性"（《真德弥维·礼法启爱》）。真德是心之真光，真德与心的关系，犹如性与身的关系。

"夫明德者，心之明，乃真一之光也。其于人也，如世界之太阳，显则光于天下，众目因之而见。明德之于心，显则心地光，慧眼明"。（《醒世箴》）明德是心灵、灵魂原有的光明，它对穆斯林至关重要，就如太阳对于世界至关重要一样。世界有了太阳，光明无比。而人内心的真光

显现之后，人就可以获得知识和真理，可以明辨是非。

马德新以为，伊玛尼有浅层、深层两重含义，浅观之，伊玛尼指信仰，"确信真宰并信识真宰所差之圣人，所敕之经典，所立之教道，且信善恶将来必有大赏大罚"。一般意义而言，伊玛尼用以指称伊斯兰教的六大信仰，信真主、信使者、信经典、信末日、信前定等。

深观之，伊玛尼指"实心实意，喜主爱圣，遵圣人所立之教，体行不倦，以至人为正务，以人情世务为陪随。人情可缓，而道义必不可忘，一心专定于是"(《醒世箴》)。伊玛尼的深层含义是精神修炼，是把将信仰付诸实践，力行善功，喜主爱圣，专心修养自性，全身心投入宗教修行中，最终达到崇高的宗教境界。

在此，马德新赋予"伊玛尼"正统派和苏非派两种视角下的不同定义，前者是人所皆知的六大信仰，后者则是具有神秘色彩的宗教修行。

2、明德与去私欲

马德新在人论中指出，人既有自然属性(身欲)又有社会属性(性，向善)；人性中既有良善的一面(向天理)，又有丑恶的一面(顺从私欲)，当人受自然本性的支配时，往往容易纵欲作恶，危害他人和社会。如果人的气质之性、人的自然本性中潜在的恶性膨胀、泛滥，人的贪婪和私欲就会蒙蔽人的本性，人之明德之光就会被遮蔽，由此导致人的种种恶行：

"明德之反曰过曰恶，二者性之病也。染其一，则明德弱矣。"与明德相对的是过错与罪恶，此二者都会影响人之明德，侵害人的灵性生命，使人信仰弱化，或使人丧失信仰，堕落作恶。

"经曰：贪恋尘世者乃诸恶之首，凡喜尘世之念起，则无端之秽德由是而生，贪财好名，嫉妒忿怒，种种嗜欲扰之、蔽之，皆心病也。

增一病，则明德之光减一色。秽德之犯明德，犹水犯火，薪微湿则火不燃……故凡诸秽德，心之毒药也。不义之端即心之害也。"《古兰经》认为贪恋尘世是诸恶之首，也是各种恶行产生的最根本原因，因为对世俗生活的过分爱恋，种种秽德浸入明德之中，种种不义行为因此产生。在秽德、恶行的侵扰下，真德之光日益减少。

"夫不义之端乃心之病，而邪欲之路也。邪欲者德之贼，气性者贼之引"。不仅人的邪恶的欲望能够招致罪恶，是明德之大敌，就是人之气性，也是罪恶产生的一个媒介。此处，气性不是儒家所说气质之性，而是针对当时不少民众，尤其是一些回民，往往肝火过盛，每遇纠纷，容易失去理智，或者意气用事，缺乏理性，而导致极端事件的发生，并且结果往往事与愿违。

"盖欲性者，外邪之媒，人身之大患"。欲性不仅是外来邪恶的媒质，而且往往是自己难以战胜的敌人。

"夫人皆知有形之恶而昧于无形之恶，彼无形之恶较有形者倍为真宰所恶。人知有神中之邪魔，而不知人中之邪魔，其诱人为恶，干犯礼制为尤甚"(《醒世箴》)。有有形之恶，有无形之恶，无形之恶比有形之恶危害更大。有神中邪魔(伊布利斯)，有人中邪魔，人中邪魔危害更大。

人的贪婪、私欲蒙蔽了明德，私欲的泛滥及种种秽德使人贪暴成虐，人性被极大地扭曲，仇杀、争斗充斥于社会。根据伊斯兰教的理解，引诱人们作恶的是恶魔伊布利斯。马德新指出恶魔是人类的"显仇"，是外在的，是可以防止，抵御的，而每个人自身的贪欲却是危害更大的"邪魔"。

人的私欲是引诱人作恶、教唆人堕落的根源，因为私欲使人事事处处以个我的需求和利益出发，不顾及他人，无视他人的合法权益，使人的性灵和道德良善被鄙行禁锢，使人堕落："私欲之根乃有己，其流弊则为鄙行锢蔽性灵，使常陷于暗昧而终堕于下极焉"

(《性命宗旨》)。

人的私欲还严重扰乱了社会秩序:"夫丑德之根由于不知己,不知己者置身于本分之上……盖自以己膺其所不能膺,承其所不能承,如贫贱自以为高于富厚,庸愚自以为明于睿哲,卑贱自以为尊于世(士)人……夫不知己而高自位置,即今世后世之大患,彼嫉妒忿戾,沽名争辩类,皆生于不知己而高自位置者。"(《醒世箴》)一个人由于私欲的干扰,不能满足于自己的处境,不能对自己有一个客观的、正确的认识,而把自己凌驾于富者、智者、尊者之上,甚至不惜采取非法的、不义的手段而谋一己之利。因此私欲是明德之大敌。在此马德新批评那些不自量力、不知自己准确位置的人,批评那些盲目骄傲自大的人以及那些嫉妒、暴戾、沽名钓誉、好作口舌之辩的人,在今后两世都不能获得幸福。

3、明德的方法

由于私欲对个人、对社会都有极大的危害性,私欲蒙蔽了人之明德,因此马德新把克去私欲作为保护明德的根本方法。那么如何消除人的私欲,使明德之光显现呢?马德新以为,有三种基本的方法:

首先,通过伊斯兰教的宗教功修实现明德。"真德者,心中之种也。其发荣滋长,必以真功培灌之。真德之大小,视乎真功:如火之大小视乎薪"。真德好比心中良种,其生长发育,有赖于功修的培植和浇灌。也就是说,真德、明德等同于信仰,信仰需要功修来强化。惟有坚持不懈的宗教功修,才能培植出坚定的信念。

"五功乃真宰示人医心之良方也。五功实为近主之道,近主者明,明来暗消。"(《真德弥维》)五功不仅是表达信仰、坚定信仰的手段,更是消除人之恶性的良方。五功使人接近真主,消除私欲。

"清心寡欲必以五功为首法。修真之法乃时时不忘天,视听言

为无不畏天，食息起居罔不顺天，一心笃意于天，万事若对乎天，即此嗜欲消而天理渐明”。对真主安拉的敬畏、顺从、笃信和虔诚，可使人逐渐消除贪欲而显现明德之真光。

朝拜者“心存之，意向之，身事之，而心敬之，是为克己复礼之功，尽人合天之道。则以之助其德，而复其本性之明”。五功之中，礼拜最为重要，礼拜时人全身心奉献于真主，因此是最直接、最有效的表达信仰的手段。“夫礼拜可以释诸嗜欲，绝诸障碍，清其心而明其性”。礼拜是杜绝嗜欲、清心明性的最佳方式。“拜中不言不笑，不取不与，尽绝尘务，是为超凡脱俗之象，浑然无我之境，是则所谓克去己私、复还天理也”礼拜通过外在的形体动作磨练意志，同时可以使信仰不断内化。

“圣人所以立五功也，即达天之正道也。尊之者有赏，怠之者有责，悖之者为逆。圣贤智愚所不能免，地狱以此脱，天堂以此归，由是而上达真宰”(《四典要会》卷二)。礼拜之于穆斯林，极为重要，是人克服私欲、达到无我境界的最基本的手段，五功是伊斯兰教的根基，是对每一个穆斯林的基本要求，因为五功是人接近安拉的正道，遵行将受到嘉赏，懈怠将受到责备，悖逆将受到惩罚。

“功修之极致，乃化己而绝欲，去其根株，乃至障蔽全消，与主相近，真一之全德显著，则人之有胥浑化于真宰之有，如光显而影无”；“立教之本在寡欲，去好恶之偏，远于非礼之端，克慎克勤，以天命真功检束其身，及至尽性践形，理世之事毕显。功修之极致，化己而绝欲，去其根株，及至障蔽全消，与主相近，真一之全德显著，浑化于真宰之有”。功修的最高境界就是化己绝欲，使遮蔽明德的障蔽完全消失，使人浑化于真宰之中，就象光芒之中人影完全消失一样。五项宗教功课的目的在于修德行而保良贵，以寡欲净性为目的，去形体之暗以显性灵之光，去私心杂念以显真德，弃绝嗜欲，远离主禁(教法禁止人们做的事情)，明德就会自现，心中的

伊玛尼也会自然流露。

其次，通过寡欲、克己等方式实现明德。“夫合天之功，克己为本，克己者，去其情欲之偏也。功不自恃，德不自满，化尽己私，不立我见，则动不违礼矣。”“立敬之要乃尊天命、仁万物、远主禁也。真主之首禁，乃在顺私欲。群贤宿学，皆谓近主归主，必去其天人之障碍。”

“修身以敬，敬之道寡欲净性也。私欲之根乃有己。其流弊则为鄙行。锢蔽性灵，使常陷于暗昧而终堕于下极焉。”人之所以修身，目的在于抑制自己的贪欲，因为贪欲往往禁锢人的理性和智慧，使人的灵性被淹没在无有止尽的物欲中，使人的明德之光无法显现。所以要通过寡欲、通过消除贪欲来消除人的鄙行、恶行。

因为人禀承天地正气而生，因此可以效法天地，与天合为一体，“合天之功，克己为本。克己者，去其情欲之偏敢。功不自恃，德不自满，化尽己私，不立我见，则动不违礼矣”(《性命宗旨》)。人要达到与真主合一的崇高境界，就要克除己私，消除人之情欲中不合礼仪的部分。倘若能做到不恃功、不自满、己私尽，就可以达到无我的境界，最终可以获得人主合一的神秘体验。

第三，记念死亡。

> “欲性乃心性之大瘟，彼凡百病，皆有疗治之药，而欲性无可治，惟以记念死亡疗之，盖欲性无所忌惮，惟畏死亡耳”。
>
> “人当念大限之卒临，以断其贪欲之愚念。”(《醒世箴》)

当人们以死亡的视野洞察人生时，“欢乐常在、安宁可久、福寿悠长”就成了 虚言，当们看到生者必死、美者必伤、聚者必散、全者必亏、合者必离、兴者必败、富者必贫、乐者必苦是自然之理时，无尽的贪欲在死亡面前自然会收敛，疯狂的物欲在死亡之际自然会

平息，财富、功名、利禄、食色随着肉体生命的结束而化为乌有，这时会顿悟人生之真正目的，私欲自会消除。马德新强调死亡，主要是警示生者，使其有畏惧之心。贪欲和无限的私欲是万恶之源，唯有通过死亡才可以使其醒悟。

如果说末日审判及后世说是将现实的人生矛盾、社会矛盾推至彼岸世界去解决，是人们对现实人生与社会矛盾的无奈与无力，那么马德新的明德说则引导人们在现实生活中，以宗教信仰、功修和德行来实现生命的超越和人性的升华，反映了他对自我主体性的高度肯定和对道德良善的乐观态度。明德说揭示了伊斯兰教融道德、宗教和法律于一体的文化特性，在伊斯兰教中此三者具有统一性，具有一种可以理解的共融关系。马德新以为，人的明德，追求道德至善的过程，与人复命归真、人主合一的过程是一致的，与人摆脱自身局限、获得人的解放和人性升华的过程也是一致的。事实上，宗教所内涵的文化意义与道德自身的目的性意义相互交织在一起，不能全然割裂。“伦理作为人类维系其社会存在的基本原则，与精神和宗教生活有着密切的关系……伦理作为以一种超然审视，绝对权威而对人之现实存在和相互关系的指导，往往体现在各种宗教精神之中，并为这种宗教所推行和实践。”[48]

人类的生存与发展依赖于人的一些基本需求能够得到满足，但人的需求的满足不仅是个体的、自我的，同时又是群体的、社会的。为了不使人因自我的需求而侵害他人的需求，就需要遵守共同的行为准则，需要对自我的欲求加以合理的引导。宗教则以其超越的视角和绝对终极性的价值立场，为人们提供神圣的信念和道德原则。当代一些西方学者洞察到现代世俗伦理中“以人为中心的人道主义”存在着很大的局限性，因此提出了“宗教人道主义”的概念，并力图用宗教的无限开放着的理想价值来消除这一局限，从而使宗教与道德在一种超越性的价值层面上获得会通。J.E.斯

密斯指出："道德若不立于宗教之上，就不会有一种自我批判的原则或本质，因为严格说来它不具有超越性。道德本身属于这个超验之体，而这个超验之体可以评判道德……如果一种生活不具备宗教的信仰，那么这种生活中的道德就既无保障也不完美"[49]。

宗教哲学家鲍恩曾经谈到，道德对宗教有着一种内在的需要。因为人的自身存在着一种难以克服的内在两难：即在"形式的道德律"与"实质的幸福律"之间存在明显的"视差"，人们总处在追求美德与追求幸福生活两种不同价值系列的冲突之中，而克服这种冲突的唯一方式，只能是诉诸于宗教伦理[50]。我们看到，深受基督教文化影响的西方宗教学者对宗教道德的充分肯定有合理的一面，但是他们把宗教伦理看作克服福德冲突的惟一方式，又有一定的偏颇，宗教道德有积极的作用，但宗教道德的作用不是无限的，世俗道德同样有不可否认的积极意义。

我们看到，马德新的明德说是在中国社会向近代转型之际，传统的纲常思想因其社会经济基础发生动摇而不能维持社会生活和安宁，外来势力的侵略和西方文化的冲击，使得长期影响人们精神和信仰的传统人生哲学受到了强烈的冲击，社会上出现了信仰危机，道德生活呈现为一种混乱无序的状态的情况下，提出的以宗教道德济世救人的解决社会矛盾的方法。由于马德新处在中国近代社会的开端，新的时代尚未完全到来，新的经济形态尚未确定，因此马德新只能以明德、寡欲等古代社会的道德观念来引导人，让人通过自我的努力，积极追求福德合一的理想生活。马德新以为，人的善行将会引人于天堂，届时"人之浊体尽销，虚灵不昧，七情不能犯，六欲不能侵，既不见身体之为累，复不见秉性之有亏，举凡尘世间有所忧患。有所恐惧，有所好乐，有所忿懥，至此皆不知消归何有矣。祸患者转而为安康也，颠险者转而为逸乐也，卑污者转而为洁净也。"(《大化总归》下卷)通过宗教的视角，消除人的痛苦，实现

人的解放。这种理想的超越境界又是人复命归真的最后状态。“身反于性而性之妙显于身，性反于命而命之理显于性，命反于真而真主这体用显于命。……以一已之本然，合乎真主之本然；而直见真主首显之大命。凡见以主见，闻以主闻，言以主言，动以主动，而复宰之全体大用毕显于我矣。”善人、天堂以及永恒的福乐是高度统一，人的道德至善，自我解放以及与真主合一的境界也是完全一致的。由于马德新所处的环境以及个人知识品格的局限等原因，马德新没有把人生问题的解决同社会制度的变革联系起来，建立在“明德”、“寡欲”、“去私欲”等基础上的道德思想，从根本上不能适应社会的需要，也无法真正解决社会问题。战争、凶杀、欺诈、掠夺等恶行随处可见，暴露了人性中邪恶、卑鄙、狭隘的一面，尤其是大规模的种族仇杀，严重践踏了人类的生命尊严，给社会带来难以估量的危害。马德新以宗教道德抑制人的恶行、暴行，以地狱的恐怖、末日的审判约束和制止人性中恶的倾向，以减少和避免伤害人类生命的恶行，这是身为学者和宗教家的马德新提出的治世良方。固然能够发挥一定的作用，但是就当时的具体境况而言，马德新存在两个认识误区：其一，把社会动荡、回族苦难的原因归结为回汉民族矛盾和仇恨，没有看到民族矛盾背后的社会政治、经济根源，回汉失和的根本原因是统治者的不合理的制度，惟有推翻压迫者，才有可能从根本上解决民族矛盾、制止民族冲突。其二，把仇杀、战争、动乱的原因归结为人性之恶，以抑制人性中邪恶、卑鄙、狭隘、贪婪、狡诈的一面，作为解决问题的手段之一，有其值得肯定的一面。但是，把道德作为解决社会问题的出路，存在着一定的偏颇。道德只是社会现象的一个方面，并非一切现象、一切行为都具有道德的属性，道德的社会功能是重要的，但不是无限的；道德的努力并不能解决社会的一切问题。单纯依靠道德，不可能从根本上抑制人性之恶。因此抑制人性之恶并不能从根本上解决人类社

会的种种恶行。因为导致社会动乱等问题的根本原因,并非人性的贪欲、恶欲,而是不合理的社会制度,对人性的恶的抑制和批判,终究不能消除社会的罪恶。惟有通过积极的斗争,去改造人剥削人、人压迫人的不合理的社会制度,彻底消除导致社会苦难的根源,才能真正解决现实苦难。

四、神秘主义思想

以伊斯兰教正统派自居的马德新,与伊斯兰世界11世纪末、12世纪初的著名学者安萨里一样,不仅不排斥神秘的苏非主义,相反,他把苏非主义的修行方式看作穆斯林宗教功修的重要组成部分,看作更高层次的宗教修行。安萨里指出,"心灵的完善固然需要理性知识,但仅有理性知识尚远远不够。"[51]在安萨里看来,苏非道路与理性模式是有区别的,"苏非所倾心的是'灵感知识',而不是'求得的'知识,因此,他们不重视研究学问、阅读书籍和探讨学术。他们主张,正确的道路首先是清心寡欲,消除恶德,斩断万缘,一心归主。"[52]同样,马德新在早期所接受的系统的伊斯兰教经堂教育中,在他后来的游学过程中,以及由伊斯兰世界带回的阿拉伯、波斯文的经典著作中,都不可避免要受到苏非神秘主义的影响。马德新的多部著作都清楚地表达了他对苏非修行方式的肯定和推崇,尤其是《汉译道行究竟》一书,更是直接阐释苏非神秘修炼方法的著作。此外,马德新诸多作品中,多次宣扬神圣的爱、真主的超拔、人之明德以及道乘、真乘的修行方式,无不闪烁着神秘主义的思想光芒。

马德新是从三个层面阐述神秘主义的:

第一,人与主的特殊关系。伊斯兰教的正统派坚持认为,穆斯

林与他们信仰的最高存在——真主安拉之间是崇拜与被崇拜的关系，穆斯林通过履行安拉的诫命、遵守《古兰经》和圣训的教导，遵守伊斯兰教教法以及恪守五功等方式来表达心中的信仰，就像一个仆人恪守职责、尽心完成对主人的种种义务一样。马德新坚持这一正统思想，认为一个穆斯林首要的职责是履行对安拉的基本义务，完成五项天命功课。但他同时吸收了苏非关于人主关系上爱与被爱的内涵，认为信徒与真主之间除了具有主仆关系之外，还具有爱与被爱、认识与被认识的关系。“盖修真者原意无他，首惟认识真宰，而认识尚非见闻所能到，亦非智慧所能明。”(《汉译道行究竟》)

在伊斯兰教历史上，苏非主义者常常把获得对真主的直接体验视为最高的精神境界，把获得人主合一的神秘体验视为自己人生的唯一目的和最高目标，他们把真主比作隐藏的珍宝，修行者的目的在于找到这隐藏的珍宝，以得到真主的真光并与真主合而为一。马德新在《汉译道行究竟》中，揭示了神秘主义关于信徒与真主之间的另一层关系：

“昔达五得[53]求问人之至理，答曰：余乃隐寂之宝，惟愿有识者知之，而珍重于无忘也。故生人类以期得余之真光。人既得余之真光，始识余之全体大用也。”在虔诚的苏非信徒看来，真主创造宇宙和人类的目的，就在于让人认识真主。苏非信徒对真主的认识，不是通过《古兰经》和圣训等理性方式获得的，而是凭借个人的灵魂的闪光所获得的一种神秘的直觉。

第二，特殊的修道方式。正统派把遵守伊斯兰教教法、遵守《古兰经》和“圣训”以及恪守五大功修作为表达信仰的根本方法，认为只要坚持上述功修，就能得到安拉的应允并获得后世的永恒福乐。十一世纪后，安萨里把苏非主义的非理性的修道方式如直觉、入迷、爱以及与主合一等方式纳入官方教义学体系，使神秘主

义的修道方式成为广大穆斯林宗教修行的一个组成部分。大多数穆斯林既坚持基本的功修与教法，又承认教法之外的宗教修行（道乘）是进一步提升个人宗教品位的重要方法。

马德新亦然，他认为完整的宗教修行包括教乘、道乘和真乘三个阶段，其中教乘即履行五功、遵守教法，这是最基本、最重要的修行方式，也是每一个穆斯林应当履行的宗教义务。马德新以为教乘相当于儒家所说的修身。在完成五功、遵守教法的基础上，如果希望提升自己的宗教品级，就需要更高一级的道乘修持，在这个阶段，通过导师的引导，通过寡言、少睡、少食、居静等方式以期“近主”，这个阶段相当于儒家所说的“明心”。第三个阶段，也即最高阶段是“真乘”，通过舍弃尘情、甘于贫贱、清净无为等方式，忘却外物和自己，一心向主，以期获得与主合一的神秘体验。总之，马德新以为教乘、道乘和真乘是层层递进、不可分割的，只有在完成教乘的基础上，苦心求道，专心求道，才有可能达到真光显露的最高境界：

“凡慕道者，必先习礼乘之学而遵守其事，行之不怠，由礼乘而进于道乘；进于道乘，则加工进修，功成修尽，穷究既通，由道乘而进于真乘，至真乘则可以期其真光显露，真光显露乃因其人之功苦甚大耳。”（《汉译道行究竟》）追求教道的人，必须先学习基本的宗教知识并实践基本的宗教功课如礼拜、斋戒等，在此基础上进行道乘修炼，修到一定程度就可进入真乘，在此阶段有望达到真光显露的境界，这种境界则有赖于个人长期不懈的苦修。

“有心望道者，必须语言真详，性情和平，行为端庄，身有功苦，心存戒慎，更得明师指示，始能定信真主为独一，而知万有之原，造化之妙，是则所谓真人也。”修道者不仅要通过宗教修行达到最终目的，还要与道德修养相得益彰，加上明师的指点，才有可能成为真人。

"欲行道者,始于见闻。见者,见诸典籍,闻者,闻诸训诰。首则持守礼乘,久之而自生慧心。夫慧心既生,则能明识真伪之攸分。真伪既分,尽心持守礼功。久行不怠,则自进于道乘也。既进于道乘,从此勉力加修,克全其道,则自进于真乘。至真乘,而始得真宰之真光。"(《汉译道行究竟》)修道是从见闻开始,也即以《古兰经》、圣训以及教法等为基础,坚持礼拜、斋戒等基本功修(礼乘),久而久之会自生慧心,然后就能够辨别真伪,坚持不懈,就可以进入道乘,勤勉努力,可以进入真乘,才能使真主的真光显现。

在明确了教乘、道乘和真乘三者之间阶梯式上升推进的关系后,马德新详细阐述了每一个阶段的具体要求:教乘阶段,要遵守五大功修——念诵作证言、礼拜真主、施散天课于贫困者、斋戒及朝觐麦加的克尔白天房(该项功修仅针对具备条件者而作的要求),还要沐浴净争,遵守教法等;在道乘阶段,要完成十事即时时求近乎主、虚心访求明师、对导师心悦诚服、听从导师指引、遵守真主之命禁、遵守礼乘、寡言、少睡、减食饮和居静等;在真乘阶段,也要严守十事即:识主亲主见主、和蔼世人、亲爱世人、谦下为怀、乐贫、顺受、不制于嗜欲而妄为、仰赖真主、忍辱负重以及不起希图之心。

教乘、道乘和真乘三个阶段中,道乘要以教乘为基础,尤其要履行五大功修,因为"圣人所以立五功者,即达天之正道也。遵之者有赏,怠之者有责,悖之者为逆。圣贤智愚所不能免。地狱以此脱,天堂以此归,以是而上达真宰,舍是而别求他道,愚迷之至矣。"马德新以为,五功是伊斯兰教的基石,非常重要,这是圣人授予人们表达信仰、认识真主的最佳途径。遵守五功的人将得到奖赏,荒废五功的人将因此受到谴责,悖逆者将受到真主严厉的惩罚。所有的人,无论圣贤智愚,都要履行五项宗教功课,无一例外。[54]追求真乘的人,"欲尽其真乘之功,必先习夫道乘之学,方不落于歧途

异乡。”(《醒世箴》)只有建立在道乘基础上的真乘修持,才不会失去正确的方向。才能把握住伊斯兰教的真精神。

第三,神秘的宗教体验。凡是坚持教乘以外的道乘和真乘修持的人,其目的都在于通过种种修行方式,认识真主,亲近真主,在精神导师的指引下,获得与真主合一的神秘体验,根据得道者的描述,这种神秘的体验是直觉的、是瞬间产生的、是不可言喻的:

“道乘十事……守此十事者,必见奇踪异迹。守之常者,必见万理之显”;

“修道者若能全此三乘四德,则心不为物欲所蔽,自能知真一之体用焉。不惟知真一之体用,更可以见真一之全体大用焉。修道至此,始知万功之止境,惟在致人于安逸,安逸者得超拔而归于永久之大庆也”(《汉译道行究竟》);

修道者超越一切思维和情感,最大程度地平静思想和情绪,使个体的意识活动转为一种直觉状态,在这种高度沉静的修养中,把注意力集中到内心,去感受无思无情无欲无念的纯粹心灵状态,成功的体验者常常会突发地获得一种与外部世界融为一体的浑然感受,或者纯粹意识的光明呈现。[55]

“道乘之所成者三:一,人之功修;一,功之精进;一,主之超拔也。超拔者,人滞于嗜欲、名利而不能解脱,乃忽焉得真主之悯爱,其心廓然而明,弃绝尘情,视富贵如浮云,观形势如傀儡,笃意真主”。(《汉译道行究竟》)道乘所要达到的最高境界,有赖于三个条件:个人的功修、功修的正确与精深,真主的超拔。一般的人很难摆脱物欲的干扰,只有在真主的帮助下,内心豁然开明,就能够超越一切世俗的欲求,一心一意敬事真主。

“功修之效,行道有至于主者,有体乎主者。至主者,乃修道之功成行满,而至于体主也。夫至主者之终,乃体主者之始也”。(《汉译道行究竟》)至主(接近真主)和体主(与主合一)是神秘主义

的两种感受,至主需要长期的功修,至主后进一步苦修即可体主即达到与主合一的最高境界。虔诚修道者得到的神秘体验有所不同,有的与主相近,有的与主合一,与主相近达到极至,就会获得与主合一的体验。

"道之初境,先守八德,四少四常,少食、少饮、少睡、少言、常洁、常念、常斋、常静,此八德立教之柱也。守之能立千日而不变,则以谟尼(伊玛尼)之真种动焉,而萌芽生矣。萌芽生则加以爱道之心,由是愈爱愈深,其爱人于心肺,而不能自已焉"。(《汉译道行究竟》)将人的生理需求减少到最低限度,通过坐静、长时期的斋戒(连续四个月甚至更长时间)、寡欲等方式,守护伊玛尼,直到完全投身于求道之中。

> 是故为真主之民,首在保护伊玛尼。伊玛尼,浅观之乃确信真宰并信识真宰所差之圣人,所教之经典,所立之教道,且信善恶将来必有大赏大罚。至于深观以伊玛尼,乃实心实意,喜主爱圣,遵圣人所立之教,体行不倦,以圣人为正务,以人情世务为陪随,人情可缓,而道义必不可忘,一心专定于是。若治伊玛尼之所以然,乃真一之真光而照于真人之心者是也。其实乃各具之真心所发现,性理家称为各具之本然。真光发现之人,一心纯向真宰,而无他向焉。至此则视富贵如浮云,观尘情若傀儡,灾患不能摇其志,世味不能乱其衷,身虽住世而心已归真。视听言动不离主,起居食息皆为主。行人之所不能行,得人之所不能得,见人之所不能见,知人之所不能知,万事在主而不在己,是全无自用之意也。(《汉译道行究竟》)

伊斯兰教非常重视信仰(伊玛尼),正统派与神秘主义对伊玛尼的理解略有不同,正统派认为伊玛尼就是六大信仰,而神秘主义更加注重伊玛尼的"隐意",认为一心一意修道、喜主、爱主才是真

正的信仰，还把伊玛尼理解为真主之光在人内心的闪现，这是一种神秘的体验，常人不易获得。

> 道乘者云，自尔至主并无栈口途程，惟有真主之本然，其大无所不包，其细无微不贯，无止息，无方所，无始终，内外贯通，万化而万物莫不遗其化，更无远近之别，隔碍之分。故不明与主相近之理者，近主无方也。明乎此理，则刻刻不离主，时时如见主，视听言动全然以主，举目而主在，瞑目而主亦无不在。向众人若不见其人，只知有主，不知有人；对万物亦不见其物，只知有主，不知有物。呼之不应，问之不答，不言不笑，不取不与，不寝卧，不伸足，不邪坐，如对君面定领君言，定信真主无处不在，无时不在，兢兢焉，无须臾之离主也……此相近之理，非真宰所赐真光之慧目，必不能也。(同上)

道乘的目的在于忘物、忘我而寻求与主合一的神秘体验。求主、近主没有具体的途径，因为真主的本然无处不在，人与主并无远近之分，万事、万物以及世人之中，都有真主的本然存在其中，只有通过真主所赐的智慧体悟真主的本然，获得与真主的合一。

> 真乘者云，自尔至主，无途径者何？只此独一之真宰耳。真宰以外，并无一物，若知主之为实有，而万物亦以为实有，则所知者谬而所信者妄矣。盖真主譬无边无尽之大镜，万有乃镜中所照之形，智者见形而知镜，愚者见形而忘镜。修道者若见形而忘镜，则所修无成，非道远于人，而人自远于道也。(《汉译道行究竟》)

真乘者以为人主之间并没有距离，就在于他们认为天地之间只有真主的本质是真实存在的。真主之外的一切存在，都是虚幻的、暂时的、非本质的。真主如同一面无边无尽的镜子，万物不过

是镜中之形,修道者见形就该知镜,否则所修无成,主与人没有距离,而人往往出于自身的狭隘和局限,不能真正近主。

美国宗教学者威廉·詹姆士《宗教经验种种》分析了"神秘主义意识状态"的特点及其表现形态,并对神秘体验是否真实,有无认识的权威性问题,作出了独到的回答。他认为,神秘主义意识形态具有超言说性(经历神秘心态的人不能用任何语言将其内容传达出来)、知悟性(神秘状态是理智所不能探测的彻悟境界,虽然不可言传,但充满义蕴)、暂现性(神秘之心态不能长久维持)以及被动性(神秘心态的产生,固然离不开个人的修炼,但一当它到来之时,神秘者总觉有个高级权力把握操纵其间,个人意志失去效力)等四个特点。有关神秘经验的真实性及认识上的权威性问题,他以为:神秘状态在其充分发展之际,对于经验它的个人而言,有权被视为绝对有权威的经验;对于没有经验到神秘状态的任何别人而言,神秘状态没有任何权威可以要求他不经审查而接受其启示;神秘状态的存在,否定了单纯基于理智和感官的非神秘的、理性的意识的绝对权威。它表明,理性意识只不过是意识之一种,而非全部。非理性的神秘真理也是有其可能的,我们可以自由地相信它。[56]据此,马德新为我们描述的神秘体验,应该是一些热衷于精神修炼的伊斯兰教苏非信徒的真实感受,对我们理解宗教提供了独特的视角和认识途径。

第四,导师的重要作用。"君子当修身明道,清心显性庶不负真宰特生之意耳。须得真人为师,方能得乎真宰之真光"(《醒世箴》)。"若意真而具承受之命者,伴道长一日,或一时,其见效甚于无道长者之苦修百年";"无道长而得道者,未之有也。修道而无道长,亦犹渡海者之无舟楫也"。导师在求道者的精神修行中具有非常重要的作用,道长的指点,远甚于自己长期的不得要领的修炼,导师就像渡海者的舟楫,唯有通过导师的指引,求道者才有可能获

得神秘的宗教体验。

“有道长而加功勤修，久之则不得其道者，必其人之意念有所不诚者。纵意念已诚，而不得其道者，乃命之所定限也”（《汉译道行究竟》）。马德新对待神秘主义，依然保持理性主义态度，他认为神秘体验的获得需要具备很多条件并且常常有一定的偶然性，而且在伊斯兰教中这种神秘体验只有极少数人才可以获得。那些勤于功修、又有导师的指引却得不到神秘体验的，或由于自己意念不诚，或由于命之定限。神秘体验的获得，往往有偶然性，并非靠个人努力就可以获得。而真正具有真才实学、具有超常品格的导师，百万人中鲜有一人：“真道长，百万人中鲜有其一，如禽中之凤，兽中之麟，乃代真主而超拔善人者也……尤须品行超常、功苦异众，非凡俗之才，乃道德之君、天地之心也。逢之者福有九重、如是虽不称圣，而实为圣人之里也。岂易得哉？”（《汉译道行究竟》）真正的道长非常难得，同样，神秘体验也很难获得，因此广大穆斯林应遵守五功，恪守教法，在教乘基础上进行更多的修持，以健康的心态对待神秘体验，无需痴心于神秘主义（求道长、求神秘体验等）而难以自拔，也无需把神秘体验作为表达信仰的唯一方式。马德新既中和、客观地肯定了神秘主义体验的直觉性、合理性，但他同时指出，绝对不能扩大神秘性，更不能使之普及，对待道长、筛海、穆尔什德，应当是尊崇的，不应盲目崇拜、神化。

五、批判异端　弘扬正道

伊斯兰教在长期的发展过程中，由于外来思想的影响，以及伊斯兰世界内部注重神秘体验和主体自我感受的苏非主义的泛滥，伊斯兰教严格的一神崇拜不时受到侵染。尤其是伊斯兰教在一些

地区的本土化、民族化过程中，受各地区、各民族原有的宗教信仰及文化传统的影响，某些地区滋生了偏离伊斯兰教基本信仰的异端邪说，十八世纪各国穆斯林随着近代的思想变革及社会变革，纷纷展开了程度不同的纯洁信仰、反对异化的宗教革新运动，那些违背伊斯兰教正统教义的思想行为，尤其是与迷信活动交织在一起的圣徒、圣墓崇拜以及将安拉形象化的行为，遭到严厉的批判。在我国伊斯兰教历史上，王岱舆、马注等学者都曾批判过异端，王岱舆《正教真诠》就是为“显正道之光明、驱异端之讹谬”而作，该书中专有“正教”一章，宣传认主独一、力行宗教义务及伦理纲常的“正教”思想，反对种种易真、昧真(即有损于伊斯兰教核心信仰)行为。清初，源于中亚的格兰岱教派流入我国云南武定等地区，在当地产生一定影响。马注《清真指南》卷十“左道通晓”详细介绍了武定地区格兰岱的危害以及政府应正统派穆斯林请求取缔格兰岱异端派的经过。马注在著作中批判格兰岱为旁门左道，并与有关人士呈请政府严加取缔，同时请求云南当局通令全省查禁。

马德新在伊斯兰世界游学、朝觐期间，接受了阿拉伯半岛瓦哈比派宣扬的认主遵圣、重视五功等思想的影响，他在《四典要会》卷四中详细记载了自己受此影响的经过：

> 余初至天方，问一学者名以斯莫恩来曰：“此地有传真道之晒以核乎？”
>
> 彼曰：“今众人所行之五功，为假道乎？圣人与众弟子所行者，五功也。四大名贤、百万贤学所守者五功也；千经万典所载者亦五功也。此非真道乎？此地现今之学者，数千之众，无不以此为功夫。独尔一人视为小乎？”
>
> 余曰：“非敢视之为小也，乃闻名经，言理(礼)乘、道乘、真乘之三途，望其升进也。”
>
> 彼曰：“然。但浅人为其浅，深人为其深，小为之则

小，大为之则大，总不外此五功也。且晒以核即有太阳之明，其于瞽目何益哉？”

余闻其言，深愧知见之不足，请加训曰：“命中所有终必得，命中所无切无（勿）强求。彼寻尔则易，尔寻彼则难。况五功乃真主所命，而吾分之所当为者也。道乘、真乘，非主所命，乃自加之功，是为副功也。为之则美，即不为，于我无责。尔须保守天命，谨之慎之。”

余喟然而叹曰：尝观群经，犹不及觉，今闻君命，豁然如梦醒。后又阅安作礼（安萨里）所著以核呀矣经，其言更明，而遂不复再问道乘真乘矣。

瓦哈比教派坚持认主独一、尊主遵圣的思想，以《古兰经》、圣训为基准，以五大功修为主要宗教功课，反对安拉之外的一切崇拜，针对伊斯兰教世界的自我异化现象，瓦哈比教派展开了轰轰烈烈的批判异端的斗争，甚至以武力捣毁了许多圣墓。18—19世纪，伊斯兰世界许多地方都将矛头直接指向不严格遵守认主独一思想的苏非主义和某些神化教主的十叶派派别。受其影响，马德新也致力于批判异端的学术活动，且批判异端是其学术思想的一个重要组成部分。马德新《四典要会》第四卷《正邪辨异》、《醒世箴》以及通俗读物《续天方三字经》等多部著作中系统而全面地阐述了伊斯兰教异端思想与行为，深入分析了异端邪说产生的思想根源和社会根源，比较准确地揭示了异端思想行为的泛滥对伊斯兰社会及穆斯林个人造成的危害，并且提出了杜绝异端的几种方法。马德新批判异端，目的并非党同伐异，挑起伊斯兰教不同派别之间的纷争与矛盾，而是站在正统伊斯兰教的立场上，对伊斯兰教内部不遵守教法的极端派、对将安拉拟人化并崇拜谢赫的若废子教、对以巫术邪说蛊惑众人从而骗取钱财的假先知以及受中国佛教、道教影响而失去伊斯兰教特征的异化派予以无情揭露和批判，

以期清除教内的异端邪说，净化伊斯兰教的信仰阵地，从而弘扬伊斯兰教的真精神。

马德新所批判的异端，是指"离经叛道而别为一端"的异端言行，并非逊尼派哈乃斐教法学派之外的其他派别，也不是对苏非神秘主义的简单否定，更不是指向明末清初以来西北形成的各个门宦。相反，他认为凡坚持认主独一、遵经法圣的派别都是正学、正道，凡是"固守教道、遵古代贤哲之明经、古今典训（典指《古兰经》，训指"圣训"）之明注"者，都应该予以肯定："体圣人之教，先以真知，后以实行。知路必依先贤之古典，明师之教训；行程必以自力之工夫。圣人之后四大名贤各有传法，皆为正学"。（《四典要会》卷四）

马德新批判异端，并非狭隘地把异己的派别统统视为异端，相反他不仅承认逊尼派的哈乃斐教派学派之外的法学派别属于正学、正道，而且充分肯定了遵法派苏非神秘主义思想及其修行方式，他的《汉译道行究竟》一书专门介绍了苏非修行方式，认为道乘、真乘是主命（教法规定）之外的副功，认为这类宗教修行有助于提升人们的道德境界和宗教境界，因而给予很高的评价；对指导穆斯林修行的苏非导师或各教派具有真正宗教知识和高尚道德情操的谢赫、教长表示尊重，而且认为他们的品级高超，为凡人所不及，他们在信徒的宗教修行中，具有重要的指导作用[57]。

马德新《四典要会》第四卷《正异考述》共 12 节，对异端进行无情批判，从理论上阐明异端的错误所在，具有深刻的理性思辨能力。第一节说明异端的错误根源在于不知经义，私智自用，不了解《古兰经》的真精神，妄自猜度、发挥；第二节详细阐释了真一的体用造化，说明真主与万物的本质区别，真主具有本根地位和无上权威；第三节论述异端的错误在于混淆本末，真一（天下之原主）超乎数一（天下之原种），超乎万有，归真者只能见到数一之妙，而不能

看到真一的本然；第四节述异端之言，指出其错误所在；第五节阐明异端邪说的肆行是由于学人没有真知灼见；第六节指明不勤于五项真功却妄求谢赫的危害；第七节阐明邪正之分，学者应当根据德行而不是只根据奇踪异迹判断一个人是否是真正的长老；第八节痛斥那些以崇拜谢赫取代崇拜安拉的行为是一种大罪；第九节指出邪说诬民、充塞圣道，使穆斯林偏离了伊斯兰教的真精神，指出世界各地的伊斯兰教虽有地域的、民族的特色，但其基本思想和核心信仰是一致的；第十节批判异端邪说并使天下人人知道当守正道、当去邪道；第十一节指明圣人之道，惟在谨守天命，不必远求谢赫，而真正的谢赫绝非张名传教之流；第十二节反复叮咛，告诫穆斯林明白谢赫与圣人、圣人与至圣(穆罕默德)、圣人与真主之间有着质的区别，明示天下穆斯林当以认主独一为要道。

《续天方三字经》以通俗易懂的语句奉劝回族民众恪守正道，遵奉经训，远离异端。[58]《醒世箴》以大约八分之一的篇幅介绍异端的几种表现形式以及防止异端流行的七种方法等。

苏非注重个人神秘体验等行为的极端表现，及其对神秘的、狂迷忘我的、沉醉陶然的体验的过度追求，势必会产生漠视日常生活及一切合理行为的倾向，势必人为夸大神圣与世俗、宗教与非宗教之间的界限，在二者间人为筑起一条不可逾越的鸿沟。由此必然导致两种现象：一是部分人弃世隐修，专注于神秘的宗教修行中；一是某些获得神秘(神圣)体验的修道者被神化，受到他人崇拜，前者由于其宗教的虔诚与对世俗福乐生活的漠视而受到信徒的尊重和认可(漠视教法，不履行五功者则受到正统派的否定)，后者则很容易导致人神崇拜现象，“很容易转向巫术性的人神崇拜，达人不是直接被当作圣者来崇拜，至少祝福与巫术力量也会成为俗人收买的对象，以作为提高俗世功名或宗教救赎的手段”。[59]尽管伊斯兰教没有基督教的灵魂救赎说(因为伊斯兰教主张每个人为自己

的行为负责，无需因他人的过错而承担责任，故人祖阿丹夫妇虽犯有错误，伊斯兰教并没有原罪说），但是在某些信众中，那些获得神秘体验的谢赫、长老，往往被其追随者神化，甚至当作人神加以崇拜。神秘体验或者某些超常功能，也成为求道者苦苦寻求的目标，失去了修道的本意。谢赫的追随者常常把谢赫的指导作为提高自己今世和后世品级的唯一手段，偏离了伊斯兰教的原旨教义。

马德新批判的异端主要有四类：

其一，若废子教，该派系什叶派十二伊玛目派的一个异端支派。其教义思想主要以本派宗教领袖伊玛目为真主的显象（化身），它认为安拉的精神最初显于阿里之身，阿里死后显于其子侯赛因之身，直到其十一世孙，此后显于该派谢赫，此去彼来，代代相传，源源而不息，每个时代都有一个谢赫被看作真主的化身：

> 夫异端之流，妄云彼之道长乃真宰之象，真宰乃其理也。真宰乃隐然之主，而道长乃显然之主，道长之为天下向，较天庭为至当，向之诵、礼其名而宰牲可也。又有曰，为圣之事往矣、毕矣，事又流于代理，及今之道长，较群贤为至大，且大于圣人。似此秽言秽行，凡为穆民者，皆宜早鉴而预防之也。（《醒世箴》）

什叶派十二伊玛目派的异端支派若废子教神化本派道长，认为他们的道长是真主的化身，是信徒崇拜的活主。甚至认为道长就是安拉的方向，要求信徒以道长为朝向来祈祷、诵经，以道长的名义礼拜和宰牲，该派还把本派尊者的地位抬高到群贤及圣人之上，认为圣人穆罕默德的时代已经过去，他们的道长成为安拉授权的代理，其地位远远高于圣人。马德新站在正统派伊斯兰教立场上，指出若废子教背离了伊斯兰教认主独一、尊主遵圣的思想，违背了伊斯兰教严格的一神教的精神。穆斯林所崇拜的真主，是无形象、无方位、无始终的精神存在，任何将安拉物化、形象化的行

为，在正统派看来都是悖逆。因此马德新将若废子教作为异端之首，痛加鞭挞。

其二是神化晒以核（谢赫）的奢那者派，该派与若废子教一样神化本派领袖——谢赫，把教长看作真主的化身：

> 奢那者，人极也。是则所谓见晒以核如见真主，而晒以核实为真主之象也。此一象去彼一象来，而不可间断，是以后象可革前象之事，盖前象之事宜从前人，后象之事宜从后人，时世迭新，代代更改，是为不得不改也。且以真主全然无象，则定真主有所不足，盖万物有象，而真主独无，是所谓不足也。呜呼，真主以不染于幻数，不杂于气化，为清高，而彼反以为不足，此其说与若废子异端教所言全同无异。（《四典要会》卷四）

该派认为谢赫是真主的表象，他们认为宇宙万物是有形有象的，可感可见，而人们崇拜的最高神灵安拉如果没有形象，就不是完美无缺的，而是有所不足。他们为了使自己崇拜的对象具有可感性，就把谢赫的代代传承看作安拉延绵存在的佐证，此派还坚持每一代谢赫都有其历史使命。随着社会的变化、时代的发展，人们当遵从新一代的谢赫的指导，认为宗教信仰当随着时世的变迁而更改。

其三是纳比派。纳比意为“先知”，该派是一个不遵守教法的“先知派”，他们不遵守《古兰经》和圣训所规定的天命五功，不遵守教法，只以修道为目的：

> 不于分内守可行之道，而强于分外希难得之品，处处访寻道长，果为道长，亦必不轻纳此流……夫纳此流为弟子者，伪人也。为其易正道，显异端，弃真宰之所制，以非道乱道也。借金之貌以市铜，悬羊之名以卖狗，居今之

时，此族甫兴，异道始出，其表似严肃整齐，其里则坏乱鄙秽，此言类乎天主教之称也酥（耶酥），且其颠险较彼倍大，而其祸患较邪魔之害为倍烈。（《醒世箴》）

这些人易正道，显异端，弃真主之定制，他们属于非遵法派，不恪守五功，不遵守教法，漠视宗教的外在规定，只求修道以达到与主合一的境界。他们一般看重道长的重要性，因此到处游历，以期访求道长，希图在道长的指示下获得奇迹，他们表面上没有很大的社会危害，事实上遗患无穷。

其四是受中国佛道及民间巫术影响的异化派。云南地区民族众多，宗教杂多，汉族的佛道教以及民间的巫术活动对部分穆斯林产生很大影响：

夫人中之魔，乃以道者形象，饰其邪念者也。服衲衣，挂祥杖，携素珠，妄云彼乃真宰笃爱之人，所求必应，甚且许人得其道，谓受彼指示，行道一日胜他人行持数年，可登于开明大见，慧照隐微，超于庸常而近乎极上之境。使天下愚者怠惰之流，闻其言而欣然乐附，群相习于欺诈，而莫知所终，其为害可胜言哉。（《醒世箴》）

少数穆斯林受佛道及民间巫术影响，身穿百衲衣，挂禅杖，携素珠，俨然道士，自称他是真主特别宠爱的信徒，他所祈求，真主都能使他如愿以偿，一般信徒受他的指点，不仅可以很快得道，而且能够达到极上境界，一些以礼拜斋戒为艰难之事的信徒纷纷欣然乐附，以寻求宗教的捷径。

《醒世箴》明确阐述了防止异端邪说的基本方法，其一要慎重对待波斯文伊斯兰教著作，尤其是其中的杂经，马德新认为许多波斯文著作往往为某些派别或个人出于政治目的而写就，缺乏《古兰经》“圣训”精神，而且常常过分美化或神化其党首，甚至以其领袖

为无所不能的神人而不严格遵守真宰之命令，由于现实社会中有众多政治派别，它们之间相互矛盾重重，那些神化政治领袖的著作充满神秘与迷信色彩。因此告诫穆斯林一定要慎重对待波斯文伊斯兰教著作。历史上绝大多数中国穆斯林坚持伊斯兰教正统派逊尼派的思想主张，但同时深受什叶派思想的影响，中国穆斯林对什叶派宗教领袖同样表示尊崇。在中国伊斯兰教经堂教育中，波斯文经典也是必不可少的教材。但是历史上由于什叶派多处于政治反对派地位，受到正统派的排斥。而什叶派为争取政治、宗教领导权而开展的不屈不挠的反抗斗争，多受到残酷镇压，一些政治领袖为之献身。在这种政治环境中，一些什叶派穆斯林为鼓舞人心为缅怀先贤而歌颂、美化自己的领袖，当领袖的作用被不恰当地夸大后，出现了神化宗教领袖、政治领袖的非理性倾向。什叶派分化为众多支派，各派之间互相指责、矛盾重重，熟悉波斯文伊斯兰教经典的马德新，站在理性主义的立场上，指出此类充满政治色彩的宗教著作，多混合着大量的神秘、迷信思想，让中国穆斯林警惕、慎重，显示了新的时期中国穆斯林对伊斯兰教的理解提到一个新的高度。破除对宗教权威（宗教学者、政治领袖）的迷信，有利于穆斯林接受《古兰经》的真精神。反映了新时期穆斯林学者的思想解放，反映了穆斯林渴望冲出中世纪的思想束缚，求得个人独立探索宗教真谛的美好愿望。

其二要"防邪说之乱"。马德新反对非遵法派只寻求内心的超越或神秘体验，而不遵守外在的教法，不履行念、礼、斋、深、朝五项功修的做法，指出修身与修心是相辅相成的，且修身是修心的基础。他认为，远离认主独一、不履行五项功修的思想学说，常常有其不可告人的目的，或出于一定的政治企图，或为骗取钱财，或为哗众取宠，或为耸人听闻。在马德新看来，种种异端学说无论对伊斯兰教、对社会，还是对穆斯林个人，都有极大的危害。对伊斯兰

教而言，异端邪说常常散布非伊斯兰教或反伊斯兰教的思想，有损于伊斯兰教的真精神；不同思想的对立，使得伊斯兰教内部形成众多彼此对抗的社会力量，不利于伊斯兰世界的团结与稳定，严重影响着伊斯兰世界的发展；对穆斯林个人而言，往往因听信异端邪说而失去正确的信念，或上当受骗而使自己的生命、财产受到损失。马德新认为惟有揭露异端邪说的危害，才能让人们远离邪说、坚持正信。

其三要提防异教中粗俗坏德的修炼方法以及民间巫术对伊斯兰教的不良影响，尤其是民间巫术的障目之法等，多为蛊惑人心的低俗法术，是正统伊斯兰教所坚决反对的行为。

其四防以后世易今世，以现在鬻未来。反对为求今世之福报的功利主义的信仰态度及行为，出于私心或个人功利目的修功作善，马德新认为这种功利主义的信仰，必然导致信仰的淡化和宗教的衰落。“以真功而求尘世之微利，反乎立道之本意也。盖制副功，以令我民近主也。”他指出信仰不应以世俗的祸福为准则，得福则信，遇祸则疑，这种功利的态度必将导致信仰的淡薄乃至诽谤教道的行为。

其五防自满，批评矜善伐功、自视强于众人的人，信仰虔诚、勤于五功自视高于谋求营生的信徒，以学问广、功修多、仗势圣人所言自视贵于善人的学者，都属于不能谨防自身欲性而只看到他人不足的行为，缺乏宗教的真精神。马德新认为自满心理同样有其危害，它能使人忘其秉性，使人为求他人尊重而信仰宗教，甚至不惜以诳诈诡谲掩其不足，容易沦为邪魔之党，因此要人谨防自满。

其六防奸佞。表里不一、扬善隐恶之徒，对不喜者故言深喜之语，于其恶者签以相受之虚情。外美内坏，如金工之巧饰，镀铜若金。一些口是心非的人，外美内坏，对宗教危害很大。

其七防嫉妒，此类人好人之恶、恶人之道。或对伊斯兰教某些

教派和苏非道团的发展心存嫉妒，或对某些某些导师、穆尔什德的声望、学识不满，以异端邪说迷惑众人，或耸人听闻以诋毁正道。

马德新批判异端的目的在于弘扬正道，他坚持伊斯兰教的正统信仰，主张遵守《古兰经》和"圣训"，严守五功，恪守教法，倡导宗教理性，主张淡化信仰中的神秘色彩。强调宗教信仰应建立在知识的基础上，反对迷信和盲从。马德新批判异端，绝非"助人起争、为仇结怨"，而是为了弘扬正道，为了引导广大穆斯林坚持理性的信仰，反对盲目的信仰，尤其反对某些教派神化首领且以对首领的信仰等同对至上安拉的信仰的迷信行为。他同时也是为了反对伊斯兰教的自我异化现象，对不遵守教法、不恪守五功都以修道名义招摇撞骗的假圣人、假长老予以无情揭露，以使广大教民认识真相，以免上当受骗。

【注释】

〔1〕根据白寿彝先生考证，马德新的阿拉伯文著作有：《礼拜真切》(Tahqiqal - Salat)，同治二年(1863)刊；《礼法启爱》(Mushtaq)(有汉译本)；《觉世宝箴》(Mundbbihat)，同治七年刊；《爱思乐路》(Asraral—Ma'ad)；《幽明秘语》(Nasa'ih)，同治四年刊；《母哈克默》(al - Muhkam)、《满退古》(Mantiq)；《欲望归宿》(Ma'alal - 'amal)；《信德之维持》(Marabital - lm - am) 、《滚拉矣》(al - Qurra'i)、《梗遂我单》(Qissat'adam) ；《寰宇述要》(al - taisir)同治七年刊；《纳哈五》(al - Nahudl - M - Uttasiq)、《算来夫》。(al - sarfal - Mutt - asiq)、《尔弥勒》(Amil) 。波斯文著作有《道行究竟》(maqsud)。

〔2〕马复初《四典要会》卷四记载了马德新与麦加一位大学者的对话。

〔3〕人心，人欲；道心，天理。程子此言本之《乐记》，自是分明。后来诸公往往将人欲二字看得过了，故议论未有归一处。夫性必有欲，非人也，天也；既曰天矣，岂可去乎？欲之有节无节，非天也，人也；既曰人矣，岂可纵乎？《困知记》，第 90 页。

〔4〕冯友兰在《中国哲学史》下册第 974 - 975 页指出，"(清代)汉学家之

义理之学,表面上虽为反道学,而实则系一部分道学之继续发展也”。

〔5〕马安礼,跟随马德新学习伊斯兰教知识,在马安礼协助下,刊定《真诠要录》、《指南要言》,改正《实录》(指《天方至圣实录》),翻译《朝觐途记》、《天方诗经》,刊印《四典要会》、《性命宗旨》;马开科,1863年秋(同治二年,癸亥秋)由马开科协助翻译的著作有《大化总归》、《天方性理注释》。

〔6〕马曜为王连芳《云南民族工作回忆》所作序言写道:清代大理回族学者马德新,是我国近代最早出洋的科学家,他在《寰宇述要》一书中介绍了哥白尼的日心说,并利用天文望远镜的观测,绘制了太阳星子分布图,月球环形山以及五大行星分布图。参见马曜《民族学与民族工作论文集》第479页,云南民族出版社2001年。纳国昌在《伊斯兰文化研究》1999年第五期刊文,称马德新为我国近代最早出洋的科学家。

〔7〕马复初著《寰宇述要》,刊于1862年,民国重刊,书存中央民族大学民族学图书馆。

〔8〕《清真释疑》石可宗序。

〔9〕《清真释疑》金天柱自序。

〔10〕明清时期中国穆斯林学者习惯于用“东西方”指称中国和阿拉伯-伊斯兰世界。

〔11〕梁漱溟《中国文化要义》第52-53页,《梁漱溟全集》,山东人民出版社,1990年版。

〔12〕陈来《人文主义的视界·前言》,广西教育出版社1997年出版。

〔13〕马注《清真指南》第42页,宁夏人民出版社1988年版。

〔14〕《论语·季氏》。

〔15〕《论语·宪问》。

〔16〕《论语·颜渊》。

〔17〕《孟子·万章上》。

〔18〕《论语·尧曰》。

〔19〕《孟子·离娄下》。

〔20〕转引自张岱年《中国哲学大纲》第7页。

〔21〕牟钟鉴《儒学价值的新探索》,第165页。

〔22〕语出《论语·八佾》,马复初《四典要会·自序》引。

〔23〕马复初、马开科著《大化总归》引,《中庸》言:“致中和,天地位焉,万物育焉”。“道之大,原出于天”,马复初《四典要会》卷一引;“天生蒸民,有物有则”;“上天之载,无声无臭”,《诗经·大雅》,马复初《四典要会》卷一引;“小心翼翼,昭事上帝”,马复初《四典要会》卷一引;“传曰:天命之谓性。命犹令也,性即理也,乃物之所以然也。在物谓之性,在人谓之命”,《易传》,马复初《四典要会》卷三引;“孔云鬼神之为德,视之弗见听弗闻”,《中庸》第十五章,子曰:“鬼神之为德,其盛矣乎。视之而弗见,听之而弗闻”,马复初《信源六箴》第二箴引;马复初、马开科《大化总归》上卷引“率性之道”,即《中庸》所说“费隐之道”,即《中庸》十一章所言“君子之道,费而隐”。“自迩自卑”,即《中庸》十四章所言“君子之道,辟如行远,必自迩。辟如登高,必自卑;须臾无离之道,天下之至道天下之达道。诚者天之道,诚之者人之道。合内外之道,大哉圣人之道”,“大哉圣人之道”,语见《中庸》二十六章,马复初、马开科《大化总归》上卷引。

〔24〕何光沪:《多元化的上帝观——二十世纪西方宗教哲学概览》第5页,贵州人民出版社,1991年。笔者不同意何光沪先生的儒家宗教说,但尊天法祖确是汉族的普遍信仰。

〔25〕《天方性理》刘智序。

〔26〕光绪四年,贵州省安南县候补知县,马复初弟子马安礼在《祝天大赞集解序言》中指出,留之后世以明回教之真,以补儒书之缺,使天下咸知事天之道。

〔27〕[美]P.K.博克著,余兴安、彭振云、毫奇志译:《多元文化与社会进步》,辽宁人民出版社1988年版,第149页。

〔28〕《荀子》:“列星随旋,日月昭递,四时代御,阴阳大化,风雨博施,万物各得其和以生,各得其养以成,不见其事而见其功,夫显之谓神”。

〔29〕刘智《天方性理》。

〔30〕阿日孚《祝天大赞集解》第8、9页。

〔31〕马复初《续天方三字经》第2页“开造化,理象成。大命立,众妙门。分性理,俟其形。万理备,妙质存。名元气,实浑沦。先天末,后天根。元气剖,阴阳分,四象著,定乾坤。万形备,乃造人。人也者,天地灵。万化中,为特生。天之粹,为其心。地之华,为其生。万理原,为性灵。人降世,大化

成。”

〔32〕王岱舆《正教真论》上卷，第80页。

〔33〕庄子《大宗师》。

〔34〕张载《正蒙·乾称》。

〔35〕张亮基在马复初《四典要会·幽明释义》第5页眉批写道：“提出天堂地狱，无凭而有凭，是复初一片婆心”。

〔36〕马复初《四典要会·幽明释义》第18页吴学院评。

〔37〕杨雄《法言·君子》。

〔38〕王岱舆《正教真诠·生死》，上卷第79页。王岱舆认为人性包含生性(草木之性)，觉性(鸟兽之性)和灵性(人性)三个方面，生、觉之性赖于身，身死而随灭，但人之灵性不倚赖于身，仅为身所役，身死后灵性归回原所，永生不灭。

〔39〕参阅《古兰经》第9章38节；第28章64节。

〔40〕吴宓《论新文化运动》，引自陈来《人文主义的视野》第64页，广西人民出版社，1997年。

〔41〕《清真释疑补辑》马安礼语。

〔42〕伊斯兰教认为在宇宙中存在着一种用“光”造成的妙体，他们没有形状、身体，没有性别老幼之分，但是他们与人一样有思想、能活动。马德新认为，天仙有性无身，禽兽虽有躯体，但无灵性。

〔43〕伊斯兰教认为，宇宙中有天仙存在，他们是真主用光创造的妙体。无男女、老幼之别。

〔44〕伊朗的巴布教派、印度和巴基斯坦的阿赫默底亚教派等否认穆罕默德的“封印先知”的思想，指出本派信奉的先知巴布、阿赫默底亚是安拉派遣人间的新使者，遭到正统派穆斯林的一致谴责。

〔45〕刘智《天方至圣实录》指出：“千古为圣为王者，难于治、教两全，吾圣既受天命以明教，复专征伐以成治。扫荡群邪，廓清四泽，规模万世而不易，诚所谓生民未有者也。君师两任，治、教兼统，受命如此，职任如此，未可以黩武论也。”

〔46〕王岱舆《正教真诠》。

〔47〕马注《清真指南·因教》把尘世、迷人、邪魔、自性分别看作后世、功

课、教门、近主的四大幔帐。

〔48〕卓新平《基督教伦理与中国伦理之比较》,第157页,社科文献出版社,2000年版。

〔49〕金泽、何其敏译《人与神——宗教生活的理解》第208页,上海人民出版社。

〔50〕转引自万俊人《宗教与道德之间:“关于信念伦理”的对话》,见《东西宗教伦理与其他》第107页,中央编译出版社1997年版。

〔51〕安萨里《圣学复苏精义》下册,第413页,商务印书馆2001年版。

〔52〕同上书,第414-415页。

〔53〕达五得,今译达伍德,伊斯兰教所承认的一位圣人,有人将他与《圣经》中的大卫相比,《古兰经》中提到的达伍德与大卫有相近之处,也有不同之处。

〔54〕根据《古兰经》规定,不具备条件的穆斯林,可以暂时不履行宗教功课。待其有条件后再补还。马德新深知伊斯兰教既有原则性、又富有灵活性,在此他主要强调五功是穆斯林必须履行的绝对义务。

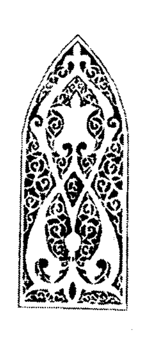
〔55〕陈来《有无之境》第405页。

〔56〕吕大吉《西方宗教学说史》,第819页,中国社科出版社,1994年。

〔57〕《汉译道行究竟》第3页讲:“欲求清心显性者,须得真人为师,方能得乎真宰之真光而止于至善。”

〔58〕马复初《续天方三字经》第6-7页:“或学士,或愚民,惟持守,各遵循。照经典,依法乘,断不可,任意行。愚自用,贱自专,行怪诞,攻异端。说登仙,夸通神,惑愚俗,求利名。假礼义,乱教门。若饰金,若伪银,卖狗肉,悬羊名。张大言,以欺人。受惑者,害难更。如此类,混清真。似鸠毒,如大瘟。闻之避,始安生。违主圣,悖群经。无斋拜,犹妄称。不修身,乃修心。有内功,无外行。夫此类,实奸恶,虽人相,乃妖魔。逢之者,害难脱。”

〔59〕麦克斯·韦伯语,转引自吕大吉《西方宗教学说史》,第755页,中国社科出版社,1994年版。





结论——务实的民族观 理性的宗教观 宽容的文化观

一、务实的民族观

清朝后期，回族与伊斯兰教受尽屈辱与摧残，面临着极其险恶的外部环境，承受着莫大的精神痛苦。统治者的民族压迫、宗教压迫政策，大小满汉官员对回族及伊斯兰教的偏见、歧视乃至仇视心理，以及遍及甘肃、青海、陕西、云南各地的不断恶化的回汉关系，将回族推至十分危险的境地。而云南八十万回民，更面临着政府、团练以及汉族的强势力量的重重逼迫，大有亡族灭教之灾。

作为弱势民族和被压迫民族，回族在统治阶级和主体民族的逼迫与刺激下，形成了强烈的民族意识和抗争精神。然而势单力孤的中国穆斯林百年来的英勇无畏的抗争，终因统治者强大军事力量的镇压以及内部的不团结而导致失败，回族与伊斯兰教因之遭受的苦难与损失难以言表。残酷的历史和无情的现实令马德新痛心不已，也促使他冷静地思索民族生存与发展的道路。他思索回族苦难的根源，反省“回回路窄”的原因，寻求解决回族苦难的途径和超越苦难的方法。在对反抗与镇压、激烈反抗与血腥屠杀的反思中，马德新意识到回族在中国是少数民族和弱势群体，因此对抗不是出路，与政府的激烈对抗，与汉族的水火不容，势必给强势力量包围下的云南回族带来灭种之灾。宗教家所特有的强烈的济世胸怀和历史使命感，激励马德新为回族、也为包括汉族在内的云南各族人民探索结束动乱、恢复和平的道路。激励他在不宽松的政治环境中，在激烈的民族对抗关系中，努力寻求一种非对抗的和平道路。

马德新看到云南社会错综复杂的关系与矛盾交错在一起，西方殖民主义与中华民族的矛盾，清政府与广大民众的矛盾，主体民

族与少数民族的矛盾,同一民族内部的矛盾,主流文化及信仰与少数民族的文化及宗教信仰之间的矛盾,诸多矛盾交识在一起,更使得矛盾极其尖锐而又难以解决。马德新同时也看到,云南回民起义的目的各不相同,既有对清政府、云南各级官吏欺压回民的反抗,又有针对团练及不法汉民屠杀回民的报复,还有民族上层为争夺矿利矿产而煽动的民族仇杀。阶级矛盾、民族矛盾以及宗教矛盾交互影响,导致了社会的动荡与战争。面对错综复杂的社会矛盾,云南地方政府束手无策,马德新却似乎看到了化解矛盾的希望,他深知,云南政府对回民虽有反感甚至敌视心理,但政府也仇视它无法驾驭的地方武装团练。他以为,回汉矛盾虽然由来已久,但历史的积怨应该而且可以化解。因为回汉失和,始则诉讼相争,终则干戈相见,由零星的回汉纷争,到一地的回汉仇杀和小规模械斗,进而演化为大规模的仇杀,混战期间,杀人如麻,回民遭到惨痛损失,汉民也是满目创痍。汉族团练不仅大肆屠杀回民,也屠戮无辜汉民,戕官踞城,无法无天,广大汉族民众同样仇视团练,一样渴望太平。久经战乱的云南回汉人民都有期盼和平的愿望,因此以和平的方式解决冲突大有可能。

从云南民众的利益出发,也为回族民众的根本利益考虑,马德新选择了议和这一结束对抗、结束战争的道路。他深知,与政府毫不妥协的激烈对抗,只能把同样仇视不法团练的官府推向回族的敌对面,只能使政府与团练及少数不法汉民结成强大的、牢固的联盟,使他们在镇压回民叛乱的幌子下进一步屠杀回民,那时不仅不能惩罚屠杀回民的凶手,还会使回民遭受更大的损失。因此马德新试图采取务实的措施,以一定程度的妥协(绝不是投降),换取政府的支持,共同惩处凶手,保护回汉人民。他采取议和的目的在此,他奉劝杜文秀与政府议和的目的也在此。议和不是投降,不是建立在损害广大回民利益基础上的行为,更不是马德新个人求荣

卖族的行径。议和的初衷是为了使回汉民众免遭涂炭，是为了尽可能让回民免遭更大的灾难。马德新以为，一个相对宽松的外部环境，是回族生存与发展的根本前提。回族只有消除与政府的激烈对抗，才有可能获得相对宽松的生存空间[1]。

回汉关系对回族的生存与发展同样非常重要。马德新以为一个处在对抗、战争、动乱中的民族，既不能求发展，甚至不能求生存。在云南，回汉族人民长期共同生产、生活在一起，“他们有共同的文化基础，有共同的历史经验，有共同的国家归属，相互依赖，不可分割。”[2]七百年来，云南回汉人民在政治、经济、文化等各个方面形成互相依赖、难以分离的密切关系。尽管回、汉两族间存在许多分歧和矛盾，但马德新以为回汉人民之间的共同利益远远大于他们之间的分歧，因此和解是惟一的选择；回汉人民在战乱中饱受苦难，和平是人们共同的愿望，因此和解是惟一的出路。他以为，回汉民族面临着共同的命运和前途，“和”则两利，“战”则双损，因此只有化解仇恨，结束战乱，才能实现真正的和平与安宁。否则，与汉族的水火不容的激烈对抗，只能使回民陷于四面楚歌的尴尬处境。世代相沿的民族仇恨，不会因对抗而化解，相反，武力只能使仇恨更加刻骨铭心；冤冤相报的民族纠纷，不宜用战争来解决，相反，战争只能使矛盾更加尖锐激化。

为避免回汉矛盾的进一步激化，马德新致力于化解民族仇恨、制止民族冲突的不懈努力，议和在一定程度上给云南东南回汉民众带来了相对的和平与安宁，他试图在云南全省范围内实现回汉和解，但是没有成功。他积极弘扬伊斯兰教的“和平”、“宽容”精神，弘扬儒家“和为贵”的思想，引导回汉民众忘掉历史的恩怨，着眼于现实，共建美好的未来。引导人们以大仁大慈之心，忘记仇恨，以仁慈化解仇恨，以宽容取得谅解。他以伊斯兰教的后世说，以真主公正无私的末日审判和赏善罚恶原则引导众人了结以往的

恩恩怨怨，缔造和谐、友善的回汉关系。他著书立说，阐释回汉民族及其文化的区别，承认回汉之间民族的、文化的、信仰的以及风俗习惯的差异是不容否认的客观事实，他解释回族特殊的风俗习惯及信仰，以消除汉族的疑惑和猜忌。在承认民族差异的基础上进而指出回汉人民要互相尊重，他奉劝统治者及汉族民众以公正之心尊重回族的宗教信仰和生活习俗，告诫他们不要以“异端”对待回族。他同时引导广大回族民众并重天道人道，共尊东西方圣人，在双重认同中建立友好的回汉民族关系，从而为回族的生存与发展赢得宽松的外部环境。

针对回族自身存在的一些问题，马德新给以批评和指正，他严厉斥责世袭掌教不学无术、贪财取利的不良现象，谴责少数回民杀人劫掠的违法行为，指出各教中持守天理、行善戒恶的人，即使异族人，也能得到真主的恩惠，而回民中那些放纵私欲、伤天害理、违法作恶的人，即使有再多的宗教功课，也会受到真主的惩罚。他反对回汉两个民族中的极端狭隘者盲目排斥异己的行为，尤其反对极端分子有意夸大民族文化及思想信仰上的差异从而制造事端的做法，力主民族和解。针对东西部回民各自为政的局面，他劝诫东西部回民互相顾持，告诫他们切勿自相残杀。针对回族自身文化教育不昌的现状，他通过自己的努力，试图改变这一不利于民族发展的状况，此外，他还提出了化解仇恨的具体措施：

忍让：“我以让往，彼以礼来；我以逆去，彼以横来。刚以克己，则德日进；柔以待人，则人日亲。”

克制：“仇以义解，燥以寒医，怒逢忍则定，火逢水则灭。”

以义导利：“美哉其利，伤哉其利，义则养其身，不义则毒其性。色动淫念，财启盗心。邻里失和，朋友交疏，手足相害，皆由于利也。”（《四典要会》卷二）

马德新坚持务实的民族观，今天看来，依然有其积极意义：民族之间的和平相处、互相尊重是民族关系健康发展的根本前提，在承认民族独特性基础上建立和谐的民族关系，是各族人民共同的美好愿望。其次，以宽容及理性的方式处理民族矛盾、民族冲突，为我们处理现实中的民族纠纷提供了很好的历史经验。历史与现实告诉我们，斗争哲学和狭隘的民族观既给人类带来数不清的灾难，也使奉行它的民族遭受祸患。用对抗方式处理民族关系只能导致两败俱伤。对抗不能解决民族矛盾，唯有彼此的尊重和理解，唯有相互的宽容和体谅，才能消除隔膜、成见，才能消除偏见和宿怨[3]。历史上回汉之间不能互相理解，互相体谅，彼此之间存在着隔膜、成见、歧视，甚至敌对和仇恨，由于历史积怨颇深，有些仇恨世代相传，很难化解，马德新则以远见卓识，以其大智慧、大魄力从事开导工作，通过学术著作与满汉官吏、文人进行对话和交流，以期缔造和谐友善的民族关系，这是值得肯定、值得学习的。马德新以和平的方式解决民族争端，这种良好愿望很难说是错的。相反，主张用文明对话取代冲突，这种思想具有超前性。但是，马德新仅仅把化解回汉之间的民族冲突作为解决当时社会矛盾的惟一手段，则有很大的局限性，表现在：

第一，当时云南最根本的社会矛盾当是统治者的政治压迫和经济剥削，是不合理的社会制度，以革命的方式改变不合理的社会制度，推翻清政府的腐朽统治，当是广大人民、尤其是倍受压迫的回族民众的当务之急，马德新自武装起义之初提出“只为报仇，不图谋反”的口号就有认识上的偏颇，议和后基本放弃了革命斗争，体现了他不能超越自我，超越时代的局限性。

第二，民族冲突、民族矛盾有其历史根源，但终究起于历代统治者的压迫政策。不合理的社会制度下，以和平的手段化解民族仇恨，以相互尊重，相互理解实现民族平等，只是一种理想主义的

梦想，根本不可能实现。

二、理性的宗教观

在民族的、宗教的、文化的冲突中，马德新反思回族的文化传统和宗教信仰，试图追求更具普遍意义和更加健全的文明价值。马德新注重宗教的文化内涵和理性精神，他坚持伊斯兰教的正统思想，批判异端，反对一切违背“认主独一”核心信条的言行及派别；他宣扬伊斯兰教的宽容、理性精神，尊重那些遵守伊斯兰教法的宗教派别，主张各派友好相处；他注重宗教教育，引导人们了解伊斯兰教的真精神；他注重宗教的文化内涵，以期人们的信仰理性化；他把近代科学知识引入伊斯兰教，以求宗教的健康发展；他强调伊斯兰教的道德功能，引导人们遵守社会公德，积极行善。

二十世纪初十四位留日回族学生成立“留东清真总会”、创办《醒回篇》，倡导发展文化、提高教育、振兴民族与宗教，他们指出：“宗教之堕落乃文化之堕落，文化之不振即吾教之不振，欲吾教之复兴则必由于吾教文化之重建”，“水有源其流乃畅，木有根枝叶乃有所附，未有文化已失而精神有所契、思想有所倾、行为有所准者也”。马德新虽没有旗帜鲜明地提出宗教复兴、民族复兴的口号，但他更早地意识到回族和伊斯兰教所面临的文化危机，更早地意识到民族的命运与民族文化息息相关。明清时期绝大多数回族穆斯林对汉文化的拒斥及自身文化不昌所导致的落后局面，使马德新深感痛心，他意识到民族的危机与民族文化的危机有着内在的联系，他选择了一条通过解决文化危机来解决民族危机的道路。马德新著书立说，兴办教育，目的在于提高回民的文化素养，在于为回族的伊斯兰教信仰注入理性的光辉。他的研究范围宽广，并

且富有科学的实证精神[4]。他把西方近代科学知识介绍给国内的穆斯林,他把《古兰经》、圣训精神介绍给广大回族民众,用伊斯兰教的真精神指导回族民众的行为。他的学术努力,某种意义上是一项文化建设工作,翻译经典,刊印先辈著作,开阔穆斯林的眼界,把开展文化、教育作为振兴民族和发展伊斯兰教的手段,这一思想无疑具有超前性,深受穆斯林知识分子的欢迎,有利于外界对伊斯兰教的了解和理解,有利于文化之间、民族之间的沟通。

马德新批判回族及伊斯兰教自身存在的一些弊端并且致力于促进民族与宗教发展的不懈努力。他批判不学无术的世袭掌教。"今之掌教,无学且不贤,而自居上位,不能自明,能明人乎?不能正己,能正人乎?且更有素餐尸位,游手徒食,既无明道之学,而世袭贤位;无毫厘之德,而自立教长。惟知利己而饱其欲,不能为教之赖,反而为教之害"。教门赖以发展的社会基础——阿訇,他们应是饱读经书、知识渊博的学者,他们应是恪守功修、引人向善的信士,他们应是教门的根柢,是传播主道、弘扬主道的人。然而由于掌教职位的世袭,导致了掌教素养的普遍低下,一些德、才均不能胜任掌教这一神圣职位的人,却借着世袭的便利,长期占居贤位,毫无建树。更有一些徒有虚名、游手好闲、利欲熏心之辈,只知教人舍散钱财以饱私囊,严重败坏了教门,使人产生了清真教是"惑众敛财之道"、"苛徒(图)衣食之路"的错误认识(《会归要语》)。对此,马德新感叹"痛哉!世风之败,而(何)至于此耶!"对那些饱读儒书的回族知识分子远离教门的行为,马德新同样坚决反对。他认为伊斯兰教有其独特的神圣关怀,有些思想为儒家所不及,有积极的社会功能,理应为穆斯林世代相守。他著书立说,将知识纳入信仰;他翻译经典,以伊斯兰教的真精神吸引回族知识分子,他的学术努力受到"回儒"的拥护,包括进士马安礼、马开科等"回而业儒者"投身马德新门下,学习伊斯兰教知识,并参与马德新的著

书译经活动，为沟通伊斯兰文化与儒家文化、为弘扬伊斯兰教的理性精神发挥了积极作用。

对于宗教教育，马德新也有自己独到的认识。自胡登洲开创经堂教育以来，二百年间为回族和伊斯兰培养了许多人材，马德新就是在经堂教育的发源地及中心——陕西，跟随著名经师周大阿訇学习，但他在知天命之年，依然感叹"真经未得，名师罕遇"。伊斯兰世界七年的游学、考察，使他终于找到了伊斯兰教原有的理性精神，并以此校正中国穆斯林的偏颇。他通过"杜虚诞不经之谈"的学术努力，使中国伊斯兰教走上理性发展的道路。他以发展教育和开展学术文化活动作为振兴民族、振兴教门的手段，不仅在乱世中兴教育，开创经堂教育云南一派，而且扩大教学内容，把天文、历法、修辞、汉语等纳入宗教教育体系，他的阿拉伯文著作《寰宇述要》、《天文历法》等，成为穆斯林宗教教育的重要教材，他"改善了寺院教育，大量地把阿拉伯文和波斯文的经典译为汉文，并诠释古典著作，撷其精华，弃其繁冗，释其艰深难解的字句，使之浅显易懂"[5]，他驻守清真寺讲学，俾使在场的人们从他的知识的财富中获取教益；他隐居家中著作，以便裨益不在场的以及未来的穆斯林。马德新虽然没有走出传统经堂教育的历史局限性，无论从教育的目的、教学方法、教学内容等与二十世纪兴起的新式回民教育有着质的区别，但是马德新处于社会转型时期，他看到了经堂教育的不足，并努力改变这种不足，无疑走在了时代的前列。他扩大教学内容，把汉语、天文、历法、地理、文学等纳入经堂教育。白莲父《云南回教教育社会状况》记载：复初先正鉴于教授之困难，由于课本之不善，乃著《简明字法》、《简明文法》、《礼法捷径》、《礼法启爱》、《修身》、《圣谕要录》、《礼拜真功》、《论理学》以及《历法》、《念法》等，皆浅显使易于入门。然后以《文法大全》、《修辞学》、《古兰简注》、《礼法纲要》、《认主学》五种为完成学年之主要学科，以精通

此五种学科为第一阶段……再上进则授以《古兰释义》、《理学》、《古兰祥解》、波斯注圣谕四十章。[6]根据云贵总督张亮基在给马德新的著作所作序言的构想以及马德新弟子马安礼在光绪年间的记述，在礼拜寺中讲经之余兼令读书，使回族子弟同时接受伊斯兰教和儒家双重文化教育，应是马德新的一个美好愿望[7]。

马德新不仅介绍伊斯兰教的宗教教义、教法知识，强调信仰，而且积极弘扬伊斯兰教的伦理道德思想。他以为，伊斯兰教的五功、三乘等宗教功修不仅要求穆斯林敬畏、顺从、虔信真主安拉，不仅是穆斯林表达依赖、恐惧、谦恭、敬慎等宗教情感的途径，同时也是穆斯林克制私欲、消除邪念、培养良善的手段。念功要求穆斯林以口、以心、以时赞念真主，同时还要"去其私欲之冲扰，远于私欲而向真宰"；礼拜不仅要表达对真主的敬畏、感激之情，也要"寡诸驰骛而不使诸骛淆于心"；课功既要将满贯之财物施舍于穷人，也要"以真宰所予财慧、学行、言辞之富，感戴而互相资助"；斋戒不仅是斋月期间对人之食欲、色欲的禁止，同时也是"制性之嗜欲，使性命强盛而远于禽兽"，认为对贪欲的禁绝则没有开戒解禁的时候；朝觐麦加的克尔白天方只是身朝真宰，而"离其秉性之家、惯习之乡，绝其性之所好"的心情却更加重要。马德新指出，穆斯林所熟悉的三乘既包含着宗教意义，同时也有道德意义[8]。马德新不仅把宗教信条和功修赋予道德意义，甚至把道德看作宗教的核心内容，指出凡事为真主，即使是世俗的事务，也是值得肯定的；相反为一己之私，即使善行也是尘情，倘若为求他人赞誉而恪守斋拜，则失去了宗教的真正意义，就是所谓的"市尘有人勤道业，朝真殿中务尘情"。他反对有些人打着宗教的旗号，干违背教门的事情，指出为求名而施舍、为夸誉而仁慈的伪善，反不如舍名而求利的行为。马德新宣扬伊斯兰教的后世思想、大化思想、会归思想等，无不突出其道德色彩，强调伊斯兰教的道德教化功能，明德说直接将

穆斯林的信仰——伊玛尼与儒家的明德思想结合起来，突出其道德意义，引导人们克除私欲、贪欲，追求良善，把人性的升华、道德的提升以及宗教境界的提高合为一体。

对于汉族信仰的宗教以及外来的天主教，马德新同样表示尊重，他承认伊斯兰教之外的宗教也有值得肯定的内容，“各教之道，皆有可取”。要求穆斯林在捍卫伊斯兰教的同时，尊重其他民族的宗教信仰，不要抬高自己而否定其他宗教信仰。他弘扬伊斯兰教，试图为饱受战乱之苦的云南社会提供一个能引导社会精神生活的意识形态。通过道德宗教化、宗教道德化的学术努力，为社会重建道德规范，以期改变道德失衡的状况，使社会走上有序、和谐的发展道路。他的学术活动的方向是正确的，有助于道德秩序的健全，有利于社会的稳定和发展。

三、宽容的文化观

伊斯兰教传入中国的历史悠久而漫长，但是由于传播地域相对狭小，仅在部分少数民族中代代相传，默默地根植与发展，因此在很长时期内并没有引起中国思想界的重视，也没有受到正统士大夫的攻击。直到明清以降，随着十个穆斯林民族的完全形成以及信徒的激增(清朝道光之前仅回族就有二三百万)，伊斯兰文化的独特性及穆斯林生活习俗的巨大差异性，使得伊斯兰教和穆斯林民众作为一支独特而又强大的社会力量，颇受统治者及文人士大夫的关注。尤其在陕西、甘肃、安徽、山东等穆斯林人口较多的地区，一些封建统治者从维护满汉正统地位出发，攻击伊斯兰教和穆斯林民众，他们自视为有教化的民族和文明的群体，而把与汉民族相异的穆斯林视为化外之人，否认伊斯兰文化的合理性，流露出

文化独尊的狭隘意识，他们指责回民不奉正朔、夷服夷音，指责回民行为乖张、夜聚晓散、混戴白帽、不用门神、不贴对联等，并以佛教道教的斋戒习俗为准绳，讽刺回民的斋戒等宗教功课[9]。明清以来部分封建统治者、封建士大夫对伊斯兰教的批判，多停留在生活习俗等层面，缺乏学理深度，因此他们的批判是肤浅的、偏狭的、轻率的。儒学内部少数极端分子以夷狄之教看待具有很高水准的伊斯兰文化、对人类几大文明体系之一的伊斯兰文化持否定及排斥的态度，既不利于文化间的相互交流，也不符合文化多样性的发展要求[10]。尤其后期儒家面对自我"异端"的猛烈批判以及外来西方文化强势力量的冲击，因保守而失去宽容，对外来文化、异质文化的非理性的态度[11]，促使中国穆斯林学者积极回应这种不合理的批判。自王岱舆以来，穆斯林学者在阐述伊斯兰教思想的同时，常常要回应汉族士大夫的指责，或者要解释他们的疑惑[12]。

马德新坚持宽容的文化观，他在介绍伊斯兰教、强调回族文化个性的同时，引导回族大众打破因拒斥同化而采取的保守封闭心态，他希翼伊斯兰教与儒家文化和平共存，期盼汉族文化和伊斯兰文化互相发明、并行不悖。他一方面把异质的文化符号翻译为回族民众能够接受的文化信息、文化原理，另一方面又把伊斯兰文化的思想、观念予以符合儒家价值取向的阐释，以促进两种文化的相互理解、相互沟通。他以伊斯兰文化为本体，融合着中国本土文化，以建构一个不为主体文化所拒斥、又有助于保存自身、发展自身的文化系统[13]。他以为，儒家文化与伊斯兰文化之间的关系，就如同"一标之军，分左右二营，各从旗号，而事本一体也"(《会归要语》)。马德新承认人类文化具有共同性，各地人民尽管民族不同、信仰不同、地理环境不同，但是人类文化具有相同的一面[14]，"各教之道，皆有可取。至于大全则未也"(《汉译道行究竟》马安礼序)。承认每一种文化、每一种宗教，都有其合理的、利于社会和个

人身心发展的一面。各教都在于“命善止恶”，在于引导人们“修德行，保良贵”。无论儒家文化还是伊斯兰文化，都对人类社会作出了积极贡献。他同时认为，每一种文化，都不能穷尽自然和人类社会生活的方方面面。因此他反对狭隘的民族主义和文化独尊，认为各种文化均有合理的一面，不能否认。因此马德新既反对站在儒家立场上攻击伊斯兰教的行为[15]，也反对站在穆斯林的角度否定儒家文化的做法。

对于异己的文化，马德新同样给予客观理性的评价，认为各种文化都有其合理的、个性的一面，都有其积极的社会功能。他学习儒家的文化知识，高度肯定儒家文化的合理性和孔子的伟大历史作用，引导回族民众在保持伊斯兰教信仰的同时学习儒家优秀的思想文化，要求回族民众尊穆罕默德圣人的同时，也要尊重孔子圣人。他阅读天主教的经籍，承认天主教文化的合理性。1864 年马德新致信在云南传教的天主教大司铎，承认“贵教之书高矣美矣”，“谈理精深，发前人所未发”，是东方非常难得的思想学说。承认《圣经》“开人智慧不少”，表示自己“玩不释手”，“并取其尤佳者，佐吾经之注疏”(《据理质证》)。这种开阔的胸襟、开放的心态，充分说明马德新是一位宽容理性的思想先行者。一位伊斯兰教的大阿訇，认真阅读天主教的经典，承认天主教这一外来的宗教具有儒家文明与伊斯兰文明所不及的地方，承认另一种宗教也有引导人心的社会功能。提出儒家文明、伊斯兰文明以及西方文明可以并存不悖，共同服务于人类社会。这种文化宽容、宗教宽容的行为，正是我们今天所倡导、所宣扬的理性精神。这种开阔的胸襟、开放的心态，值得后人学习。马德新也被看作“中国回教中与天主教对话之第一人”。(《据理质证》孙德春序)不同文明之间、不同宗教信仰之间、不同意识形态之间的对话，是现代社会理性化发展的充分体现，100 多年前的马德新不仅对天主教的天国后世、赏善罚恶、天

堂地狱以及信仰上帝的教义表示理解，而且还要学习天主教的精华，用以注释伊斯兰教的《古兰经》，这种文化宽容、宗教宽容的精神，与同时代那些文化独尊、民族独尊、宗教独尊的人形成了鲜明的对比！

对于人类文明而言，多样性、共同性具有至关重要的意义，一方面文化多样性与生物多样性一样，是人类社会发展的基础，富有个性、具有特色是一种文明、一种文化得以存在的前提，也是人类文化多样性的表现；另一方面，对于文明的整体发展、对于文化之间的沟通和交流而言，共同性、一致性又是必要的基础。马德新以理性的态度对待异文化，不拔高，不贬斥[16]，承认每一种文化都有其独到的价值，有存在的意义，因此主张以健康的、健全的心态对待不同文化之间的冲突。对自身文化传统，马德新一方面以实事求是的态度进行文化反思和文化批判，同时又以积极的、建设性的心态重建民族文化，以求通过文化、教育等途径促进民族的发展，开展文明之间的对话，由此改善民族关系。马德新试图使回汉民众由文化的对立、对抗走上对话和沟通。他在保存和发扬伊斯兰文化传统、确立伊斯兰文化的主体地位和主导地位的前提下，有选择地学习儒家文化，以求伊斯兰文化和儒家文化的良性互动，以促进回族及回族文化的发展。他把伦理道德作为儒家文化和伊斯兰文化会通、融合的契合点，这样，两种文化的交流、会通不仅可能，而且可行。这正是今天东西方有识之士孜孜以求的发展方向，以孔汉思为代表的学者们正在建构全球伦理，以此作为各文明体系共同的准则。

【注释】

〔1〕马德新非常务实，他以为当时回民与政府力量悬殊很大，回民难以推翻政府，清政府也不能把回民杀绝。

〔2〕参见牟钟鉴《现代民族主义及文化的和理性民族主义》。

〔3〕参见牟钟鉴《儒家仁学与普遍伦理》。

〔4〕马德新的科学实证精神是否与18世纪中国社会的汉学研究、考据及学术的实证精神有关？这一问题有待于进一步研究。

〔5〕纳忠:《一代经师——马德新》。

〔6〕参见李兴华、冯今源《中国伊斯兰教史参考资料选编》(1911－1949)，宁夏人民出版社，1985年版。

〔7〕张亮基在《四典要会》序言中指出，将来云南安定后，要在回民义学中令其读儒家经典及《性理本经》(刘智《天方性理》本经一册)和《实录宝训》(刘智著、马德新整理、注解并刊发)；马安礼在《清真释疑补辑》中以率真子之名表达了要在清真寺同时教授伊斯兰教和汉语的愿望："天方经中所载圣行，因时制宜，常则守经，变则达权。绝非拘泥者流，亦百无忌讳也。是书虽出，惜吾教习经文者未必能读。安得天下各礼拜寺中，遍立义塾，讲经之暇，兼令读书，互相发明，并行不悖，俾正道昭然于天地间，以共成为清真儒者也。岂非大幸也哉！"

〔8〕马复初《醒世箴》第28－29页：礼乘之沐浴，洁其身于有形之污秽；道乘之清洁，洁其心于无形之污秽，可贬之性情是也；真乘之清洁，洁其性于主外之物也。礼乘之拜，遵其仪则条例，是拜之象，身之拜也；道乘之拜，乃一心自始至终，纯然向乎真宰，而且谦恭敬慎，如见真宰，是拜之理，心之拜也；真乘之拜，绝于主外之物，而并忘乎己，以己之有化归真宰之有，是拜之机微，心机之拜也。礼乘之课，舍余财于贫困，乃课之象，课之表也；道乘之课，舍所有于主，而并舍其性，甚至一物皆非己有，而毕付之真宰，与其所有，并不见人我之分，此心之课也；真乘之课，乃舍己之有，归于真宰之有，而至无己。此即贫之至也，性之课也。礼乘之斋，举意止其昼之食色，乃斋之象也；道乘之斋，止其私欲之所好，礼之所恶，乃心之斋也，是斋也，永不可开也；真乘之斋，止其主外之物，乃其性之斋也。礼乘之朝，辞家而往帝廷，受戒住跸，宰牲入觐，乃身之朝也；道乘之朝，乃离其秉性之私家，而往向真宰，及至大命之境，脱人为之衣，而服天神清妙之服，斯时也，禁其平日之不禁，驻明识之山，宰气欲之性，游微妙之境，乃心之朝觐也；真乘之朝，乃去其己之有，而浑化于微妙之境，以至诚之戒服，易其幻有之衣，所谓显主之名相也。驻光明之界，宰己私

之牲，觐于亲主之室，此乃性之朝觐也”。

〔9〕明末清初著名学者顾炎武以：“惟回回自守其国俗，终不肯变。结成党伙，为暴闾阎，以 累朝之德化而不能驯其顽扩之习”评价信仰伊斯兰教的维吾尔族穆斯林。《日知录·吐蕃回纥条》，转引自余振贵《历代政权与伊斯兰教》，第183页，宁夏人民出版社，

〔10〕儒学有两种传统，一种是和而不同的文化观，这是主流，主张以宽容、理性的态度对待异文化和外来宗教；另一种排斥异端，明于夷夏之别，主张用先进的华夏文化同化、取代少数民族的文化。

〔11〕清代大文学家杭世骏论回教之经典，则曰“侏里昧任，不可究诘”；论回教之书法，则曰“夫篆、楷、草，为我国书法之次第，其徒特借以神其诞幻而颇，颠倒而行，迂道而说，以为得天之明谕。噫，是何无肆惮之甚也！?”论回教之行事，则曰“念礼斋课朝五功之类，日无虚夕，异言奇服，招摇过市而恬然不以为怪，其亦可谓不齿之民也已”。金吉堂《中国回教史研究》，第79页，宁夏人民出版社2000年版。

〔12〕王岱舆弟子所著《希真正答》、金天柱《清真释疑》、马注《清真指南》问答章、马德新《会归要语》问答章以及光绪六年唐晋徽《清真释疑补辑》等均为解汉族文人士大夫的疑惑而作。

〔13〕参见李佩伦《绿野沉思》第86页。

〔14〕马复初在《信源六箴》言：人类万教同一理，地殊千域共一天，……教道原是古人设，各家后裔随祖先。习焉不察自谓是，各执己见各一偏。自以为正人皆邪，不察谁正谁是偏……

〔15〕阿日孚《祝天大赞集解》：“不惟背之，且欲侮之；不惟侮之，且欲去之；不惟欲去其人，且并欲使天下之回教，尽叛……”；“教门论”：各教以回教为邪教、为小教……；“回子解”：儒教之人，即有读书明理之士而未见回教翻译之书，且见其畛域太拘，崖岸自异，积疑成愤，痛诋成仇……侧目而视、交口而毁焉。甚至谓回教为犬羊，率皆凶悍、鄙戾(俚)、奸盗、邪淫之徒；“反教议”言：斯世之人，与吾教相交，辙劝以反教。夫能劝人以反，则其人之轻视不问可知；“叩头辩”言：(回民父子师弟之间互道色俩目，而不叩头行礼)他教之人，面斥其悖理，背议为蔑伦。阿日孚所描述的汉族士大夫歧视回族习俗的情景，在马德新生活的时代就已经存在。

〔16〕在统治者的高压下，部分穆斯林知识分子以儒家文化为基准，认为近于儒则为正，远于儒则为邪，出现附儒倾向。甚至有些回族读书人认为伊斯兰教流于荒诞、缺乏儒家的人文精神而放弃宗教信仰。马德新之前的回族学者，多以伊斯兰教为基准，认为近于伊斯兰教者为正道，远于伊斯兰教者为非正道。

附录一：

参考文献

一、马德新汉文著作

《朝觐途记》
咸丰辛酉年(伊斯兰教历1278年)(1861)(徐之铭序,马安礼跋)
宁夏人民出版社,1988年版

《大化总归》
同治四年(马开科序,马复初序,马锐序,马开科跋)
民国十一年马福祥刊印(大化总归·四典要会合印)

《四典要会》
咸丰八年九月(至圣迁都1276年,1858)成书
咸丰已巳末年,《四典要会》四卷
同治二年刊本,湖南星沙清真寺重刊,《四典要会》三卷
光绪二十四年重刊本,《四典要会》四卷,内附天方四字经,天

方字母解义

《醒世箴》
同治二年锦江吉安堂重刊本
民国十三年马福祥刊印(马福祥序,徐之铭序)

《汉译道行究竟》
(同治二年)(至圣迁都1282年,1863)成书
同治九年(1870)马如龙刊,(汉译)道行究竟
光绪二十七年 成都敬畏堂重刊
民国云南回教学生联合会《道行究竟》(马安礼同治二年序)

《祝天大赞》
同治癸亥年(1863)正月(马复初序)
光绪四年(1878)成都敬畏堂刊本(马安礼序,马复初序,阿日浮解,阿日浮跋)
光绪二十三年(1897)成都敬畏堂刊本(马安礼序),

《祝天大赞集解》
《性命宗旨》
同治二年六月吉日(周明德序,马安礼序)
光绪二十四年(1898)成都敬畏堂周明德重刊

《寰宇述要》
同治壬戌年(1862)马如龙刊

《信源六箴》(《天方信源蒙引歌》)
同治四年(至圣迁都1283年,1865)刊

《据理质证》
同治四年四月十四日(马德新序)
民国二十三年孙德春(芝山)刊印

《真德弥维·礼法启爱》
光绪二十五年斋月成都周明德刊刻(周明德序,马安礼序)
《续天方三字经》(内有刘智天方三字幼义,马联元校正资刻)
《天方三字幼义》附《续天方三字经》,咸丰八年刊本

《天方诗经》
光绪十六年(1890)马如龙刻本3册(马复初序,马安礼序)
1957年人民文学出版社影印

《清真指南要言》
马德新复初氏采正,马安礼参订,马开科、马登昆同校,同治三年
民国十五年马福祥重印(马福祥序)

《真诠要录》(马安礼采订)
同治甲子年(同治元年)马如龙刊,
同治三年(1864)刊本

《天方性理注释》
《汉译宝命真经五卷》
民国十六年马福祥重版
《性理注释·五功释义》合印
《礼法捷径》
《会归要语》
《性命宗旨》

二、史料及研究文献

《大清律》

《大清律例》

《大清律集解附例》

《清真释疑补辑》

《中国回教救国协会会刊》1940年6—7期

《滇南回回总掌教马公墓志》，马安礼撰写。

《清实录穆斯林资料辑录》，马塞北主编，宁夏人民出版社，1988年版。

《云南史料丛刊》（第九卷），方国瑜主编，云南大学出版社，2001年版。

《云南回民起义史料》，荆德新编，云南民族出版社，1986年版。

《云南回族史》（修订版），杨兆钧主编，云南民族出版社，1994年版。

《清实录有关云南历史资料摘抄》，云南省少数民族历史所编，云南人民出版社，1984年版。

《回民起义》（四册），中国史学会主编，上海人民出版社，上海书店出版社，2000年版。

《清季云南回民起义始末》，（法）安德烈·罗舍著，曾觉之译，北师大历史研究所回族人物志编写组，1986年印。

《中国伊斯兰教百科全书》，宛耀宾主编，四川辞书出版社，1994年版。

《阿拉伯通史》（美）希提著，马坚译，商务印书馆，1995年再版。

《阿拉伯史纲》，郭应德，中国社科出版社，1993年版。

《伊斯兰哲学史》,(荷)第·博尔著,马坚译,中华书局1958年版。

《伊斯兰哲学史》,(美)马吉德·法赫里著,陈中耀译,上海外语教育出版社,1992年版。

《中国回教史研究》,金吉堂著,宁夏人民出版社,2000年版。

《中国伊斯兰教史存稿》,白寿彝著,宁夏人民出版社,1982年版。

《伊斯兰与中国文化》,杨怀中、余振贵主编,宁夏人民出版社,1996年版。

《回族史论稿》,杨怀中著,宁夏人民出版社,1991年版。

《历代政权与中国伊斯兰教》,余振贵著,宁夏人民出版社,1996年版。

《中国伊斯兰教参考资料汇编》(1911——1949),李兴华,冯今源编,宁夏人民出版社,1985年版。

《古兰经》,马坚译,中国社科出版社,1981年版。

《古兰经译解》,王静斋著。

《中国伊斯兰教史》,李兴华等著,中国社科出版社,1998年版。

《绿野沉思》,李佩伦著,山西古籍出版社,1994年版。

《传统与现代的整合》,纳麒著,云南大学出版社,2000年版。

《儒学价值的新探索》,牟钟鉴著,齐鲁书社,2002年版。

《走进中国精神》,牟钟鉴著,华文出版社,1999年版。

《文化与人生》,贺麟著,商务印书馆,1999年版。

《人文主义的视界》,陈来著,广西教育出版社,1997年版。

《西方宗教学说史》,吕大吉著,中国社科出版社,1998年版。

《马复初传,杜文秀传》,姚国梁著,内部出版物。

附录二：

马德新著作中引用的伊斯兰教典籍

理学源宗
理学真宗
甫尔歌拟
归真密言
妙喻经
甫苏师
道行经
昭微经
费隐经
卫道经略
礼法密宝
礼经会海
绸都尔经
研真经
墨格索德
特哈拖威
道行推源经
天方择量法谱
《宝命真经》(《天敕宝命》)

后　记

呈现给读者的这部著作，是我的博士论文——《马德新思想研究》的修订稿。研究马德新这样一位思想活跃、经历丰富、知识渊博的学者，常怀力不从心之慨。繁重的家庭负担和教学任务，更使治学的道路漫长而又艰辛，也使这篇论文挂一漏万，难以全美。在几年的研究中，我以为，要真正读懂马德新，理解他的情感，明白他的意愿，需要付出更多的心血，需要更多的理论和知识。因此，我只能说自己的研究刚刚起步，愿学界对马德新给予更多的关注，也期盼自己在以后的研究中尽可能臻于完善。

感谢我的导师牟钟鉴先生，他的渊博学识和高尚品德，以及日常的耳提面命，春风化雨，让我受益良多，喧响不绝。李佩伦教授和丁克家博士对我论文的写作、修改予以帮助。余振贵、金宜久、冯今源、王钟翰、佟德富诸位前辈学者对本篇论文提出了宝贵意见，尤其是拓宽研究资料、考察马德新阿拉伯文、波斯文著作的宝贵建议，因自己目前尚不具备条件而引以为憾，愿在今后的岁月中做出更为深入、精致的研究。马寿千、樊子实、姚继德诸君在资料方面给予我无私帮助。特向他们致以诚挚的谢意。

本书的出版得到宗教文化出版社社长陈红星博士、总编韩松先生和本书的责任编辑张伟达先生的鼎力相助，特致谢忱。中国伊斯兰教协会秘书长余振贵先生拨冗作序，青年书法家李纯博先生题写书名，一并感荷。

最后，我要对家人——关心、支持我的父母，鼓励我并在繁忙的工作之余替我分担家务的爱人，还有勤奋上进、幽默可爱的儿子——道一声感谢！数年来，他们与我一起度过了忙忙碌碌的一天又一天……



ISBN 7-80123-660-2

9 787801 236609 >

ISBN 7-80123-660-2/B · 260

定价：18.00元

